OSMANIA UNIVERSITY

جامعۂ عثمانیہ

تاریخ اخلاقیات

سلسلۂ مطبوعات نصاب علمیۂ جامعۂ عثمانیہ

تاریخ اخلاقیات

تصنیف

ہنری سجوک

پروفیسر اخلاقیات جامعۂ کیمبرج

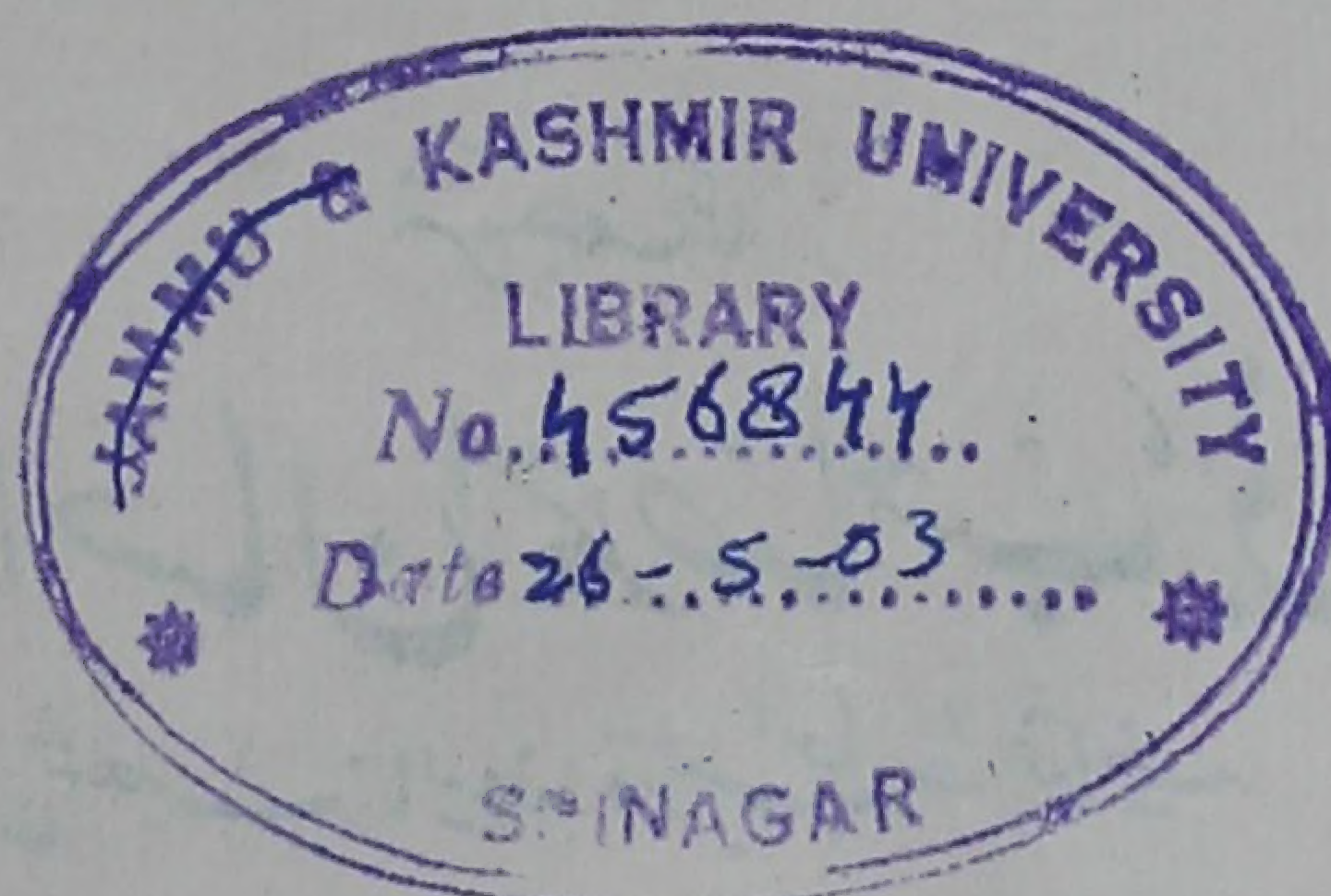
ترجمہ

مولوی احسان احمد صاحب، بی۔اے

رکن شعبۂ تالیف و ترجمہ جامعۂ عثمانیہ

۱۳۵۴ھ م ۱۳۴۴ف م ۱۹۳۵ء

دار الطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

یہ کتاب مسرز میکملن اینڈ کمپنی پبلشرز کی اجازت سے
جن کو حق اشاعت حاصل ہے۔ اردو میں ترجمہ کرکے
طبع و شائع کی گئی ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تاریخ اخلاقیات

مقدمہ

اس کتاب میں اخلاقیات کی تاریخ بہت ہی مختصر طور پر بیان کی گئی ہے۔
اس خیال سے کہ متعلم کو اس کے سمجھنے میں دقت نہ ہو میں نے تین دوروں کا جن پر
اس کتاب کے باب دوم وسوم وچہارم میں بحث کی گئی ہے مختصر سا خاکہ پیش کر دیا ہے۔

(۱) یونانی و یونانی رومی اخلاقیات

میرے موضوع بحث کے پہلے حصے یعنی یونانی و یونانی رومی اخلاقیات
کی تاریخ کے تین حصے ہو سکتے ہیں۔

(۱) اخلاقیات قبل سقراط۔

(۲) اخلاقیات سقراط افلاطون وارسطو۔

(۳) اخلاقیات مابعد ارسطو۔

اگر ان پر تاریخی اعتبار سے نظر ڈالی جائے تو پہلا دور تو سنہ ۴۴۴ ق م تک ہے
اس دور کا اختتام اس وقت سمجھنا چاہیے جب کہ سقراط نے اپنی نئی جدلیات سے

ایتھنز کے باشندوں کو متاثر کرنا شروع کیا۔ دوسرا دور یا تو ارسطو کے انتقال ۳۲۲ سنہ ق م پر ختم ہو جاتا ہے۔ یا چوتھی صدی کے ختم پر۔ زینو اور اپیقورس کے زمانہ کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے۔ تیسرا دور غالباً ۵۲۹ء تک ہے اور اس کا اختتام اس وقت ہو جاتا ہے جب ۵۲۹ء میں جسٹنین مذہبی جوش میں آکر فلسفہ کے مدارس کو بند کرا دیتا ہے۔ لیکن میں نے اس آخری دور کو تیسری صدی سے زیادہ طول نہیں دیا ہے۔ پہلے حصہ پر بحث کرتے وقت میں نے تاریخوں اور سنین کا بہت زیادہ خیال رکھنا مناسب نہیں سمجھا، مثلاً میں نے دیما قریطوس کو جو سقراط کا ایک نو عمر ہمعصر ہے دور اول میں شریک کر دیا ہے کیونکہ اس کے فلسفہ کا سقراط کے پہلے کے فلسفہ سے بہت زیادہ تعلق ہے اور وہ نئے طرز فکر سے متاثر نہیں ہوا ہے جو سقراط کے اندر پایا جاتا ہے۔

اخلاقیات قبل سقراط ۵۵۰ سنہ ق م سے ۴۳۰ سنہ ق م تک

بہر حال تین زمانوں میں اوپر امتیاز کیا گیا ہے وہ بہت ہی غیر مساوی اہمیت رکھتے ہیں۔ پہلے یا سقراط سے پہلے زمانہ کے یونانی فلسفہ کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ تحقیق کا زور زیادہ تر خارجی عالم کی توجیہ و تشریح پر صرف ہوتا ہے۔ انسانی کردار سے جو دلچسپی ہے وہ محض ایک ثانوی حیثیت رکھتی ہے۔ سقراط کی تعلیم میں اور اس کے ذریعے سے اخلاقی فلسفہ نے یونانی فکر میں وہ مرکزی جگہ حاصل کی جو پھر اس کو ہمیشہ حاصل رہی۔ سقراط اخلاقی فلسفہ کا اصل نقطۂ آغاز ہے اسی سے یونان کے اخلاقی فکر کے تمام راستے پھٹتے ہیں۔ سقراط سے پہلے جو کردار کے متعلق غور و فکر ہوا وہ محض اصل شئے کی تمہید ہے نیز یہ کہ اس دور کے وہ تین فلسفی جن پر میں نے توجہ کی ہے، یعنی فیثاغورث ہرقلیطوس اور دیما قریطوس ان سے ہم صرف بالواسطہ واقف ہیں یعنی ہم ان کو صرف ان اقتباسات سے جانتے ہیں جو اور مصنفوں نے ان سے لئے ہیں۔ ان دونوں باتوں کی بناء پر ہم ان کے نظریات پر نقد و تبصرہ کرنے میں بہت زیادہ وقت صرف نہیں کر سکتے۔ لیکن یہ بات خالی از دلچسپی نہیں اور اس سے ممکن ہے طالب العلم کو ان کی خصوصیات کے متعین کرنے میں بھی مدد ملے کہ یہ تینوں سقراط سے پہلے کے فلاسفہ سقراط کے بعد کے فلسفہ کے

تین اہم راستوں سے ایک طرح کا تعلق رکھتے ہیں۔ فیثاغورث فلاطونیت سے ہرقلیطوس رواقیت سے اور دیماقریطوس ابیقوریت سے۔

(۲) سقراط فلاطون وارسطو (۴۳۰ قم ۳۲۲ قم) دوسرا دور اگرچہ مدت کے اعتبار سے نسبتہً بہت مختصر ہے مگر اس نے ہماری کتاب میں بہت زیادہ جگہ پائی ہے۔ اس کی کچھ تو یہ وجہ ہے کہ فلاطون اور ارسطو کی تصانیف کا بیشتر حصہ دستیاب ہوگیا ہے، اور ارسطو کے بعد کے اکابر فلاسفہ کی تصانیف تقریباً تمام ضائع ہوگئی ہیں۔ لیکن محض یہی وجہ نہیں ہے۔ بلکہ خود یہ واقعہ اس امر کی دلیل ہے کہ ان باکمالوں کی تصانیف میں کوئی ایسی عجیب و غریب بات تھی جس سے ان کی دلچسپی دوامی بن گئی۔ بہر حال ہمارے لئے تاریخ فلسفۂ اخلاق میں سقراط فلاطون و ارسطو بہ حیثیت مجموعی ایک عدیم المثال مرتبہ رکھتے ہیں۔ ان حضرات کی سیرت اور ان کی تصانیف کے سمجھنے کے لئے بہتر یہ ہوگا کہ ان کا ایک دوسرے کی نسبت کے ساتھ مطالعہ کیا جائے۔ سقراط کو اگر فلاطون و ارسطو سے علٰحدہ کر کے اس پر غور کیا جائے تو وہ سب سے زیادہ دلچسپ تاریخی انسان معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس طرح غور کرنے سے اس کے جدلیاتی طریقہ کی اصلی اہمیت فوت ہو جائے گی۔ فلاطون کا کام (جیسا کہ وہ خود کہتا ہے) دراصل ایسی تحقیق کا اتمام ہے جس کا سقراط نے آغاز کیا تھا، اور ارسطو کا کام کم از کم اخلاقیات میں تو زیادہ ان قطعی نتائج کا ایک باقاعدہ اعادہ ہے، جن تک افلاطون اپنی ان تھک کوششوں سے پہنچ چکا تھا اور اور اس پر اس نے استعمال و اطلاق کا تتمہ چڑھا دیا ہے جو دراصل سقراط کا طریقہ ہے جس کو ارسطو نے صوری بنا دیا ہے۔

کلبیہ و سرینیہ اس دور میں کچھ تھوڑی سی توجہ کلبیہ اور سرینیہ مذاہب کے نشو و نما پر بھی ضروری ہے۔ یہ کام اس اعتبار سے زیادہ دلچسپ ہے، کہ یہ ہمارے سامنے لذت و فضیلت کے اس طویل قضیہ کو ابتدائی اور سادہ شکل میں پیش کرتا ہے جو ارسطو کے بعد کے زمانہ میں رواقیت و ابیقوریت کے مابین جاری رہتا ہے کلبیہ اور سرینیہ دونوں مذاہب زینو اور ابیقورس سے

اہم مذہبوں کی بنیاد پڑ جانے کے بعد بھی کچھ مدت تک باقی رہتے ہیں۔ لیکن سرینیہ کی تعلیم کا تیسری صدی قبل مسیح کے وسط کے بعد کہیں پتا نہیں چلتا۔ اور تیسری صدی کے ختم ہونے کے بعد تک تو کلبیت کا بحیثیت ایک مستقل مذہب کے کہیں وجود نہیں رہتا۔ اگرچہ بعد میں کچھ مدت کے لئے اس میں ادا قیت کی ایک شاخ کی حیثیت سے پھر جان پڑ جاتی ہے۔

(۳) اخلاقیات مابعد ارسطو از ۳۲۲ق م تا ۵۲۹ء

یونانی و یونانی رومی اخلاقیات کے تیسرے دور نے تقریباً چھ صدیاں لی ہیں ان میں تین صدیاں تو مسیحی سنہ سے پہلے کی ہیں اور تین بعد کی۔ لیکن فلسفیانہ دلچسپی اس زمانہ پر نہایت ہی غیر مساوی طور پر منقسم ہے۔ اس کا سب سے زیادہ دلچسپ حصہ ابتدائی ہے۔ کیونکہ زینو اور ابیقورس نے غالباً ایک ہی زمانے یعنی تقریباً چوتھی صدی قبل مسیح میں ان مذاہب کی بنیاد ڈالی تھی۔ اس واقعہ کے برابر ان چھ صدیوں کی تاریخ اخلاق میں اور کوئی اہم واقعہ نہیں ہوا کیونکہ ایک وقت میں دو مذہب عالم وجود میں آئے ہیں۔ بہر حال کم از کم سنہ ع کی تیسری صدی تک اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی جس وقت نو فلاطونیت عالم وجود میں آتی ہے۔ اور اس واقعہ کو بھی فلسفۂ اخلاق میں اس قدر اہمیت حاصل نہیں ہے جتنی کہ عام فلسفہ میں ہے پس اس دور کا مطالعہ کرتے وقت مناسب یہ ہوگا کہ اس کو عرضاً نہیں بلکہ طولاً منقسم کر لیا جائے۔ پہلے ان مذاہب میں سے ایک بحث کر لی جائے جو فلاطون ارسطو زینو اور ابیقورس نے قائم کئے ہیں۔ اور پھر ان کے باہمی علائق پر غور کیا جائے۔ اس دور میں رواقیت آگے آگے ہے، اور دوسری صدی عیسوی کے ختم تک ہمیشہ ہماری توجہ کی سب سے زیادہ طالب ہوتی ہے، اس وقت فلاطونیت کی جدید اشکال اپنی طرف توجہ کو منعطف کر لیتی ہیں۔ رواقیت اور ابیقوریت کے مخالفانہ تعلق کا سمجھنا کچھ دشوار نہیں کیونکہ یہ سادہ اور دائمی ہے۔ برخلاف اس کے مشائین یا اتباع ارسطو کی خفیف تغیرات کے نظر انداز کرنے کی روش کو معتدل قدامت پرستی کہا جا سکتا ہے کیونکہ یہ فضیلت کے تفوق کو قرار واقعی طور پر ثابت کرنے کی کوشش

کرتے ہیں، لیکن نہ اس شدت سے جو رواقیہ کی خصوصیت ہے۔ رواقیت کی ابتدائی تاریخ تاریک ہے۔ اس لئے میں نے اپنے آپ کو اس کی تفصیل میں نہیں ڈالا۔ صرف جرائسپس کی اہمیت کے ظاہر کر دینے پر اکتفا کیا ہے جو رواقیت کا بانی ثانی ہے۔ (۲۸۰ ق م تا ۲۰۶ ق م) اس کے بعد اس کے نشو ونما میں قابل غور امر انتخابیت کا رجحان ہے، جو دوسری صدی قبل مسیح کے ختم کے قریب سے پیدا ہوا ہے۔ اس کا نمائندہ پنی ٹیس ہے سسرو کی تحریرات سے پتا چلتا ہے کہ رومی فلسفہ پر رواقیت کا کیا کچھ اثر پڑا تھا۔ سینکا اور مارکس آرےلس کی تصانیف سے بعد کی رومی رواقیت کی خصوصیات معلوم ہوتی ہیں۔ فلاطوں کے مذہب میں جو تغیرات ہوئے ہیں وہ بہت ہی نمایاں ہیں۔ مجمل طور پر ہم کہہ سکتے کہ اس کی تاریخ میں تین انقلاب ہوئے ہیں۔ پہلا تغیر نو فلسفیانہ تشکیک کی طرف ہوا ہے۔ اور اس کا زمانہ ۲۵۰ ق م سے ۱۰۰ ق م تک ہے اس میں اخلاقیاتی تعلیم مشکوک ہے پہلی صدی قبل مسیح میں تشکیک فنا ہو جاتی ہے۔ اور اس گروہ کا غالب خیال بالکل اتباع ارسطو کے مطابق ہو جاتا ہے۔ دوسری صدی مسیحی میں تصوف کا رجحان پیدا ہوتا ہے۔ اور اسکا کامل نشو ونما تیسری صدی میں فلاطینوس کی نو فلاطونیت میں ہوتا ہے۔

(۲) عیسویت اور قرونِ وسطےٰ کی اخلاقیات

جب تیسری صدی مسیحی کے ختم پر ہم اپنی توجہ نو فلاطونیت سے ہٹاتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ یورپ کے فلسفہ پر عیسویت مستولی ہو چکی ہے۔ اسی وجہ سے میں نے اس کی ابتدا ایک مختصر سے باب سے کی ہے جس میں عیسائی اخلاق کی خصوصیات بیان کی ہیں اور اس کے بعد مغربی کلیسا کے دور میں اخلاقیات کے نشو ونما کا ایک مختصر سا خلاصہ درج کیا ہے۔ اگر متعلم اس سرعت سے چونک پڑے جس سے میں اس کو آگسٹائن سے لیکر انیلم تک چھ سو سال سے بھی زیادہ مدت پر سے گزار دیتا ہوں تو اس کو یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیئے، کہ اس زمانہ میں معاشرتی انہدام و تعمیر کی ایک طویل مدت ایسی گزری ہے، جس میں تمام اعلیٰ علمی مشاغل

بند ہو گئے تھے - اس عہد میں صرف ایک فلسفی ہے جس پر ہم کو توجہ کرنی چاہیئے اور یہ جانیس اری جینیا ہے - یہ بالواسطہ اس باقاعدگی اور روشنی کے جلوہ گر ہونے کا ذمہ دار ہے جس کے لئے یورپ چارلس اعظم کا رہین منت تھا - کیونکہ ہم کو اری جینا کی زندگی کے صرف اس حصہ کا کسی قدر علم ہو سکا ہے جو اس نے مدرسہ درباری کے صدر معلم کی حیثیت سے چارلس بالڈ کے یہاں سنہ ۸۴۳ء اور اس کے بعد میں گذارا ہے - اس کے بعد قابل غور امر قرون وسطیٰ کے فلسفہ کا وہ نشوونما ہے جو اینسلم سے شروع ہوتا ہے اور جس کو مدرسیت کہتے ہیں - یہ تقریباً اس عظیم الشان کوشش کے مطابق ہے جو مغربی یورپ میں کلیسا کے ماتحت معاشرتی و سیاسی تنظیم کے لئے کی گئی تھی، اور جس کا آغاز ہلڈی برینڈ سے ہوتا ہے - یہ پاپائی قوت کی طرح سے تیرھویں صدی میں تھامس ایکوینس پر ختم ہوتی ہے، اس عہد کا بھی ایک مصنف ہے جس کی تعلیم کو میں نے اس باب میں ذرا تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے -

قرون وسطیٰ کے فلسفہ کا زوال اور اس کا جدید فلسفہ میں متغیر ہونا از سنہ ۱۴۰۰ء تا سنہ ۱۶۰۰ء

چودھویں صدی عیسوی میں مدرسیت اپنا عہد شباب ختم کر چکتی ہے، اگرچہ اسی کا طریقۂ کار یورپ کے تعلیم یافتہ طبقہ پر ہنوز غالب ہوتا ہے - پندرھویں صدی میں قرون وسطیٰ کے فلسفہ کی حکومت نشاۃ جدید کی بدولت تہ و بالا ہو جاتی ہے - سولھویں صدی میں اصلاح اور علوم طبیعی کی ترقی اسکو پارہ پارہ کر دیتی ہے - اور سولھویں صدی کیساتھ جدید فلسفہ کا دور پوری طرح سے شروع ہو جاتا ہے

(۴) دورِ جدید (اسمیں بیشتر انگریزی اخلاقیات سے بحث کی گئی ہے)

آخری باب میں زیادہ تر انگریزی اخلاقیات کے دور کا ذکر ہے جو ہابس سے لیکر جے ایس مل تک ہے - لیکن ہابس کے فلسفہ کی تشریح کرنے سے پہلے یہ مناسب معلوم ہوا ہے کہ قانون فطری کے سابقہ نظریے کو بھی بیان کر دیا جائے جس کے تقابل سے فلسفۂ ہابس عالم وجود میں آیا ہے، اور جس کو

(۱) ہابس از سنہ ۱۶۴۲ء تا سنہ ۱۶۸۵ء

گروشیئس کی عصر آفریں تصنیف میں بین الاقوامی قانون کی

بنیاد قرار دیا گیا ہے۔ اس سے تقریباً پندرہ سال پہلے ہابس کے نظریہ نے
تجریدی شکل اختیار کی تھی۔ ہابس اور بینتھم کے مابین جو ڈیڑھ صدی ہے اس میں
انگریزی اخلاقیات باہر سے کسی قسم کی مدد لئے بغیر ترقی کرتی رہتی ہے۔ اس عمل
کو اگر چند حصوں میں تقسیم کر لیا جائے تو سہولت ہوگی۔ لیکن متعلم کو یہ بات
یاد رکھنی چاہئے کہ ان حصوں کو تاریخی اعتبار سے تدریجی نہ سمجھنا چاہئے۔

(۲) آزاد اخلاق عقلی و فقہی از ۱۶۵۱ء تا ۱۷۱۱ء

پہلے دور میں فلسفۂ ہابس کے جس پہلو کی پیچھے اخلاقیاتی
مخالفت کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ ہابس معاشری اخلاق کو
نظام سیاسی کے قیام پر مبنی قرار دیتا ہے۔ اگر معمولی
اختلافات کو نظر انداز کرا دیا جائے تو اس اختلاف کے دو راستے ہیں
(۱) کیمبرج کے علمائے اور کلارک کا ہے۔ یہ کہتے تھے کہ اصول اخلاق
پر اگر تجریدی نظر ڈالی جائے تو بدیہی معلوم ہوتے ہیں اور ایک صاحب عقل
ذی ارادہ ہستی کے لئے صحیح و معقول ہیں قطع نظر اس کے کہ یہ ایک قادر مطلق حاکم
نے انسان کے لئے بنائے ہیں۔

(۲) دوسرا کمبرلینڈ اور لاک کا ہے۔ یہ حضرات اخلاق کو آئین الٰہی سمجھتے
ہیں اور ان کے نزدیک اس کی تصدیق اور اس کا تعین بنی نوع انسان کے ان
علائق پر غور کرنے سے ہوتا ہے جن کو خدا نے مقدر اور پیدا کیا ہے۔ پہلے
اسلوب تحقیق کو میں ابتدائی عقلی وجدانیہ کا راستہ کہتا ہوں تاکہ اسی میں
اور اس راستے میں امتیاز ہو جائے جو ایک صدی کے بعد پرائس اور ریڈ نے
نکالا تھا۔ یہ تھا تو اس کے مشابہ ہی لیکن اس سے مختلف بھی تھا۔ فقہی علمائے
اخلاقیات یعنی کمبرلینڈ اور لاک کو اگر پیلی کی افادیت کے پیشرووں کی حیثیت سے
دیکھا جائے تو زیادہ مفید ہوگا۔ اگرچہ لاک کا قوانین فطرت کی تعیین کا اسلوب
افادی نہیں بلکہ وجدانی معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ میں نے اس کو بیان بھی
کر دیا ہے۔ یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ فلسفے کی یہ دو شاخیں اس
عہد میں ایک دوسرے کے قطعی طور پر مخالف نہیں ہیں، بلکہ کلارک کمبرلینڈ کو
اپنے طریقے کا حامی و مددگار سمجھتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ وہ لاک کی نسبت

اس سے زیادہ قریب بھی ہے۔
دوسرے دور میں فلسفۂ ہابس کا جواب ایک دوسری شکل اختیار کر لیتا ہے اور اس کی نفسیاتی انانیت کی بنیاد تک در آتا ہے۔ اس راہ فکر کی ابتدا شیفٹسبری کرتا ہے اور بٹلر اور ہچیسن اس کو مختلف طریقوں سے ترقی دیتے ہیں۔ یہ تینوں ہابس کے خلاف یہ کہتے ہیں متفق ہیں کہ (۱) بے غرضانہ مہربانی اور اخلاقی حس یا ضمیر، عمل کے قدرتی سرچشمے ہیں، اور ان کو محض محبت نفس میں تحلیل نہیں کیا جا سکتا اور یہ ہمیشہ ایسے کردار کی تحریک کرتے ہیں جو عاقلانہ خودغرضی ہی سے عالم وجود میں آسکتا ہے۔ پس اس اعتبار سے یہ محبت نفس کے ہمنوا ہیں اگرچہ اس سے مختلف ہیں۔ میں کہتا ہوں "ہمیشہ یا زیادہ تر"۔ اس نقطے پر بٹلر کی احتیاط اس کو ایسے راستے کی طرف لیجاتی ہے جو شیفٹسبری اور ہچیسن سے اس قدر مختلف ہے کہ اس کو خود نیا راستہ کہہ سکتے ہیں۔ شیفٹسبری اور ہچیسن کے نزدیک اخلاقی حس عام مہربانی اور عاقلانہ خودغرضی ملکر ہم کو کردار نیک کی طرف لیجاتی ہیں۔ اگر ہم تجربی واقعات پر ذرا نظر ڈالیں تو اس کا یقین آجائے گا۔ بٹلر کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ (۱) ضمیر اور محبت نفس میں تصادم ہو جائے گا۔ جو ظاہر امکان ہے، اس کا مقابلہ کیا جائے، اس لئے وہ اول الذکر کے اقتدار پر زور دیتا ہے اور (۲) اس امر کا بغور مطالعہ کیا جائے کہ ضمیر کے احکام ان جہات سے علیحدہ جاتے ہیں جن کو ہم محض عام مسرت کی خاطر اختیار کرتے ہیں۔ ان میں سے پہلی بات پر تو وہ اپنی کتاب سرمنس کے دیباچہ میں زور دیتا ہے، اور دوسری بات پوری طرح سے اس کے بعد سمجھ میں آتی ہے، اور اس نے اپنی کتاب انالوجی یا تمثیل کے تتمہ میں فضیلت کی ماہیت پر تقریر کرتے وقت بیان کیا ہے۔ ۱۷۳۶ء سے وجدانی اور افادی اخلاقیات میں وہ بحث شروع ہو جاتی ہے جو بعد میں بہت نمایاں ہو جاتی ہے۔ ہمارے موضوع کے دوسرے حصہ کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں اخلاقیات پر نفسیات کا بہت زبردست اثر معلوم ہوتا ہے۔ جس سوال پر ذکا ونیں

نفسیات اخلاقیات پر غلبہ پاتی ہے۔

صرف ہوتی ہیں وہ یہ نہیں ہوتا۔ (۱) کردار صائب کا کیونکر تعین ہوتا ہے بلکہ یہ ہوتا ہے کہ

اخلاقی عواطف کی توجیہ از ۱۷۴۰ء تا ۱۷۵۹ء

(۲) اخلاقی عواطف کی علمی نقطۂ نظر سے کیونکر توجیہ ہو سکتی ہے اس کے تین راستے ہیں جن کا ہیوم اور ہارٹلے اور ایڈم اسمتھ نے ابتداع کیا ہے، اور یہ تینوں جیمس اور جان مل اور دیگر فلاسفہ کی افادیت کا باعث ہوئے ہیں۔ ان میں ہیوم کی توجیہ جو اخلاقی عواطف کو عمل کے لذت بخش اور مولم نتائج کی ساتھ ہمدردی کی صورت میں تحلیل کر دیتا ہے، صحیح معنی میں اخلاقی مسئلے کو افادی عمل تک لیجاتی ہے۔ (۱) لیکن ہیوم کو نفسیاتی توجیہ کا زیادہ خیال ہے اخلاقیاتی تعمیر کا اس قدر خیال نہیں۔

(۶) بعد کی وجدانیت اور عقل از ۱۷۵۸ء (پرائس) تا ۱۷۸۶ء (ریڈ)

آخر کار جب اصل دلچسپی پھر از سر نو کردار صائب کے باقاعدہ تعین سے ہو جاتی ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ ایک سادہ آدمی کے ضمیر اور عام مہربانی کا فرق جس کا بٹلر نے ۱۷۳۶ء میں ذکر کیا تھا وجدانی اور افادی اخلاقیت کے اختلاف میں بدل جاتا ہے جو ہمارے زمانہ تک باقی رہا ہے۔ میں اپنے تاریخی خلاصہ کو مل کی افادیت پر ختم کر دینا چاہتا تھا۔ مگر بعد میں یہ خیال ہوا کہ اخلاقیات کے جو دو مروجہ طرز فکر ہیں جن کو میں ارتقائی اور ماورائی اخلاقیات کہتا ہوں، ان کے متعلق بھی مختصر تذکرہ کر دینا ضروری ہے۔ علاوہ برایں گذشتہ صدی کے ختم سے پہلے ہم دیکھتے ہیں کہ انگلستان کی اخلاقیات پر بیرونی اثر پھر پڑنا شروع ہوتا ہے۔ بنتھم پر فرانس کے فلسفی ہیلویٹیس اور رڈ کے فلسفہ پر کانٹ کا اثر پڑتا ہے۔ دوسری طرف کانٹ کے فلسفے کا اثر اسکاٹی[1] اسکول (جس کے ریڈ اور اسٹورٹ سرگروہ ہیں) کی عام عقلی وجدانیت کے ساتھ کچھ تو مل جاتا ہے اور کچھ اس کے تقابل میں نمایاں ہوتا ہے۔ اور آگے چل کر موجودہ صدی کے آخری حصہ میں کانٹ اور

[1] اس لفظ سے غلطی میں پڑ جانے کا احتمال ہے۔ کیونکہ ہچیسن کے بعد سے اسکاٹی فکر انگلستان کے اخلاقیاتی فکر کی ترقی میں ایک ممتاز حیثیت رکھتا ہے۔ مگر عام طور پر جس مذہب کو اسکاٹی کہتے ہیں اس کی بنیاد ریڈ نے رکھی تھی۔

ہیگل کے مشترکہ اثر سے ایک نئی قسم کا فلسفۂ اخلاق پیدا ہوتا ہے جس کو ماورائیت کہتے ہیں۔ موجودہ انگریزی فلسفہ میں جو ایک قنوطیت[1] کا عنصر نظر آتا ہے وہ ایک گونہ جرمنی کے اثر کا نتیجہ ہے۔ اس لئے میں نے بعض ایسے جرمنی اور فرانسیسی اخلاقی فلسفوں کا بھی خلاصہ دیدیا ہے جن کا تعلق انگریزی فلسفے سے ہے۔

---

[1] میں لفظ قنوطیت عام معنی میں استعمال کرتا ہوں، اور اس سے یہ نظریہ مراد ہے کہ دنیا اس درجہ بری ہے کہ اس کا نہ ہونا اس کے ہونے سے بہتر تھا۔ اس سے یہ نکلتا نہیں کہ یہ دنیا بدترین ہے۔

باب (۱)

موضوع کے متعلق چند عام باتیں

موضوع اخلاقیات کی ایسی تعریف کرنے میں ، جسے عام طور پر قبول کرلیا جائے کسی قدر دشواری کا سامنا ہوتا ہے ۔ کیونکہ اس کی نوعیت ، اور اس کے علائق کو مختلف جماعتوں کے لوگ مختلف سمجھے ہوئے ہیں ۔ اسی وجہ سے عام تعلیم یافتہ طبقہ میں ، ان کا تعقل کسی قدر غیر متعین و مبہم قسم کا ہوتا ہے ۔ اس لئے اس تمہیدی باب میں مجھے یہی مناسب معلوم ہوا کہ پہلے بتدریج ان نظریات کو بیان کردوں ، جو ذہن انسانی ، اخلاقی تحقیقات کی غایت کے متعلق قائم کرتا رہا ہے ، اور یہ بھی تبلا دوں کہ اس سے جو علوم قریب ہیں مثلاً دینیات سیاسیات و نفسیات ان سے اس کو کیا تعلق ہے اس کے بعد ان امور کے متعلق اپنا بیان درج کرکے اور موضوع کی تقسیم کرکے اس باب کو ختم کردوں گا ۔ تقسیم کے اندر اس امر کا لحاظ رکھا گیا ہے کہ یہ جہاں تک ممکن ہو غیر جانبدارانہ ہو ۔

اخلاقیات انسان کی خیر اصلی سے بحث کرتی ہے ۔

اس لفظ کے اشتقاق سے ایک حد تک انسان کو دھوکہ ہوتا ہے کیونکہ اخلاقیات سے دراصل ایسی شئے مراد تھی جو عقل سے پہلیا

بلکہ سیرت سے تعلق رکھتی ہے۔ لیکن اوصاف سیرت جن کو ہم فضائل ورذائل کہتے ہیں ارسطو کی اس عنوان کی کتاب کا صرف ایک جزو ہیں۔ ارسطو کے نزدیک (جو فلسفۂ یونان کا ایک عام خیال ہے اور بعد میں لوگوں نے عام طور پر قبول کیا ہے) اخلاقیاتی تحقیق کے اصل موضوع میں وہ تمام چیزیں داخل ہیں جو انسان کے لئے اچھی اور پسندیدہ ہوتی ہیں۔ تمام وہ چیزیں جن کو انسان پسند کرتا ہے یا جن کی وہ کسی اور غایت کے وسیلے کے طور پر نہیں، بلکہ محض انھیں کی خاطر تلاش وجستجو کرتا ہے، وہ سب کی سب اخلاقیات کے تحت آتی ہیں۔

یہ دینیات یعنی خیر مطلق کے مطالعہ سے ممیز و علیحدہ ہے

"انسان کے لئے" کی تحدید نہایت اہم ہے کیونکہ یہ اخلاقیات کے موضوع کو خیر مطلق یا خیر کائنات سے ممتاز کرتی ہے، جو دینیات کا موضوع بحث کہلا سکتا ہے۔ مگر لفظ دینیات کو اس جگہ وسیع معنی میں سمجھنا ہوگا جس کے اعتبار سے اس میں صرف کسی ایسی غایت یا خیر کو فرض کرنا پڑے گا جس کی تحقیق کے لئے عالم کا وہ تمام عمل جس کو ہم تجربی طور پر جانتے ہیں کسی نہ کسی طور پر وسیلے کا کام دیتا ہے۔ لیکن اس غایت یا خیر کے ساتھ کسی شخصیت کا وابستہ کرنا ضروری نہیں۔ اخلاقیات و دینیات کے مابین جو امتیاز ہے وہ اخلاقیاتی فکر کے ارتقا میں بلاکوشش یا فوراً نہیں ہو گیا تھا۔ بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ فلاطونیت میں اخلاقیات و دینیات آپس میں بالکل مخلوط تھیں۔ دوسری طرف اس امتیاز سے یہ بھی نہ سمجھ لیا جائے کہ دونوں مضمون ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ علیحدہ ہیں۔ بلکہ ایسے جتنے فلسفے ہیں جن میں کائنات کی ایک غایت اصلی یا خیر کا تخیل کیا جاتا ہے ان سب میں بنی نوع انسان کی خیر و فلاح گویا تو اس عام خیر میں شامل سمجھا جاتا ہے یا کم از کم مشابہت و اشتقاق کے ذریعے سے دونوں میں بہت ہی قریبی تعلق مانا جاتا ہے۔

اخلاقیات وسیاسیات میں ایک حد تک امتیاز کیا جاتا ہے۔

لیکن اخلاقیات کی اوپر جو تعریف کر آئے ہیں، وہ اس کو سیاسیات سے پوری طرح پر ممتاز نہیں کرتی، کیونکہ سیاسیات کو بھی اس حد تک انسانوں کی خیر وعافیت سے بحث

ہوتی ہے، جس حد تک کہ یہ کسی مملکت یا سلطنت کے رکن ہوتے ہیں اور
واقعہ یہ ہے کہ بعض اوقات اس زمانہ کے مصنف بھی لفظ اخلاقیات کو
وسیع معنی میں استعمال کر جاتے ہیں، جس میں کم از کم سیاسیات کا ایک جزو یعنی
مملکت یا سلطنت کی غایت اصلی اور سیاسی معاہد کی بھلائی اور برائی کے متعین
کرنے کا عام معیار تو ضرور ایک حد تک داخل ہوتا ہے۔ نیز یہ لفظ محدود معنی میں
بھی رائج ہے، اور اس میں یہ شخصی یا ذاتی اخلاقیات کے مرادف ہوتا ہے
جس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ انسان کی فلاح یا سعادت کا علم ہے جس حد تک
کہ افراد بحیثیت افراد اپنی عقلی فعلیت کے عمل سے اس کو حاصل کر سکتے ہیں۔
اخلاقیات کی تاریخ کا جو خلاصہ آئندہ متعلم کے سامنے آئے گا اس میں اس کو آخری
معنی ہی میں استعمال کیا گیا ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی ہے کہ میں نے ان دونوں معنوں
میں کوئی بیّن امتیاز قائم کرنے کی بھی کوشش نہیں کی۔ کیونکہ جن فلسفیوں سے ہم
گفتگو کریں گے ان میں سے اکثر میں ان کے تعلق نہایت ہی قریبی اور گہرا خیال
کیا گیا ہے۔ ان کے علیحدہ کرنے میں جو دقت ہے وہ آسانی کے ساتھ معلوم
ہو سکتی ہے، خواہ اخلاقیاتی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے یا سیاسیاتی نقطۂ نظر سے
ایک طرف تو انفرادی طور پر انسان ہمیشہ عام طور پر کسی نہ کسی سیاسی یا حکمراں
جماعت کے رکن ہوتے ہیں۔ ان کے فضائل ان کے اپنے ہم جنسوں کے ساتھ
معاملہ کرنے میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اور ان کے سب سے زیادہ نمایاں و ممتاز
لذات و آلام کلیتہً یا جزوی طور پر دوسرے انسانوں کے ساتھ تعلقات
ہونے سے پیدا ہوتے ہیں چنانچہ ان لوگوں میں سے جو فضیلت یا لذات کو
انسان کی سب سے بڑی سعادت سمجھتے ہیں اکثر اس بارے میں متفق ہیں کہ
یہ سعادت عزلت کی زندگی میں قوم کی عافیت کا خیال کئے بغیر حاصل نہیں
ہو سکتی۔ دوسری طرف دیکھو تو اس امر کو سب تسلیم کریں گے کہ ایک
ماہر سیاست کی غایت اصلی یہ ہونی چاہئے کہ اس کو بہ حیثیت افراد کے موجودہ
اور آئندہ ہموطنوں کی سعادت کا خیال ہو۔ اس لئے اس سعادت کی جزئیات
کی تحقیق سیاسیات کا لازمی جزو ہونا چاہئے۔ تاہم اس حد تک ہم انفرادی

اشخاص کی خیر کے عناصر و شرائط کا مطالعہ کر سکتے ہیں جس حد تک نجی طور پر یہ خود ان کے یا دیگر افراد کے عاقلانہ عمل سے حاصل ہو سکتی ہے۔ مگر ہم اس طریقہ سے بحث نہ کریں گے جس کے مطابق حکومت کی ساخت اور اس فرائض کا تعین اسی غایت کے مدنظر ہونا چاہیئے۔ پس ان موضوعوں میں سے پہلے کی طرف اس کتاب میں خاص طور پر توجہ کی جائے گی اور دوسرے کا چنداں لحاظ نہ ہوگا۔

اخلاقیات و نفسیات | اگر جب ہم تا بہ امکان انفرادی طور پر انسان کو اخلاقی مطالعہ کے لئے علٰحدہ کر لیتے ہیں تو اخلاقیات کا ایک اور پہلو نہایت ہی نمایاں طور پر سامنے آجاتا ہے۔ یہ اس کا نفسیات کے ساتھ تعلق ہے جو انسانی ذہن یا انسانی نفس کا مطالعہ کرتی ہے۔ ذرا دیر غور و فکر کرنے کے بعد یہ بات آسانی کے ساتھ سمجھ میں آسکتی ہے کہ انسان کی برترین خیر کسی ایسی خارجی و مادی شے پر مشتمل نہیں ہو سکتی جیسے کہ دولت ہے۔ اور نہ یہ محض صحت جسمانی پر مشتمل ہو سکتی ہے کیونکہ تجربہ شاہد ہے کہ انتہائی بدبختی اور برائی کے باوجود بھی انسان پوری طرح سے تندرست ہو سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم انسان کو سعید یا شقی یعنی جری عادل عفیف یا اس کے برعکس اس کے افعال کے خارجی نتائج کی بناء پر کہتے ہیں۔ مگر اس کے باوجود اول تو جو لوگ غور و فکر کرتے ہیں، ان کو اس باب میں اتفاق ہے کہ اس قسم کے احکام سطحی اور غلط ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ فاعل کے نفس کی بھی ایک خاص حالت ہونی چاہیئے۔ یعنی فعل کے اخلاقی طور پر عمدہ ہونے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ فاعل کے ارادہ کی محرک و رجحان کے اعتبار سے بھی ایک خاص کیفیت ہو۔ دوسرے یہ کہ جب یہ مذکورۂ بالا خارجی نتائج کی تحلیل کرتے ہیں، تو معلوم ہوتا ہے کہ جن چیزوں کو در اصل اچھا یا برا کہا جاتا ہے ان سے یا تو انسان یا دیگر جاندار چیزوں کے احساسات پر اثر مرتب ہیں یا انسانی سیرت اور ارادے پر۔ اسی لئے اخلاقیات کے تقریباً تمام مذاہب اس باب میں متفق ہیں کہ ان کی تحقیق کی اصل غایت انسانی زندگی کے نفسی پہلو سے تعلق رکھتی ہے اب خواہ وہ (۱) یہ کہیں کہ انسان کی غایت اصل نفسی وجود ہے اور اس کے وجود کو محض حسی و جذبی سمجھا جائے اور خیر کو کسی قسم کے پسندیدہ

احساس یا لذت کے مطابق قرار دیا جائے یا اس کو اس قسم کے احساسات کی جنس یا مجموعہ مانا جائے۔ خواہ (۲) وہ یہ کہیں کہ ذہن کی عافیت تمام تر یا بیشتر اس کے فعل کی کیفیت یعنی نفضیلت پر مشتمل ہوتی ہے۔ ان دونوں نظریوں میں سے کسی ایک کو بھی جب ہم ایک معقول و مکمل فلسفی نظام میں کام میں لانا چاہتے ہیں تو نفسیات کا مزید مطالعہ ضروری ہو جاتا ہے اول لذت و الم کے مختلف اقسام اور مختلف مدارج کا امتحان کرنے کے لئے۔ (۲) مختلف فضائل سیرت کے اوصاف حسنہ اور مخالف صفات کی نوعیت اور باہمی علائق کا تعین کے لئے۔ بکریں نے یہ کہا ہے کہ انسان کی خیر معقول انتخاب کا موضوع ہوتی ہے۔ اور اس سے مراد یہ تھی کہ اس کو محض حسی اور جذبی تحریکات سے ممتاز کر دیا جائے جو ممکن ہے انسان کو ایسے فعل پر آمادہ کر دیں جو اس کی حقیقی خیر کے منافی ہو۔ لیکن عقل کا پسند کرنا اور اعمال کا محرک ہونا غور کرنے سے مشکلات سے پُر معلوم ہوتا ہے۔ بعض کو معلوم ہوتا ہے کہ فعل کے لئے اصلی تحریک ہمیشہ عقل سے نہیں بلکہ جذبہ سے ملتی ہے اس لئے وہ عمل جس کو ہم معقول کہتے ہیں، اس میں عقل کا صحیح عمل معلوم کرنے کے لئے اور خصوصاً ان خواہشوں اور تنفرات کی نسبت سے جو کم از کم ایک حد تک عقل سے علیحدہ پیدا ہوتے ہیں اور اس کے منافی معلوم ہوتے ہیں نہایت ہوشیاری کے ساتھ نفسیاتی تحلیل کرنی چاہیئے۔ علاوہ بریں علمائے اخلاق میں اس امر کے متعلق جو مباحثے ہوئے ہیں، کہ حقیقی معنی میں خیر و پسندیدہ کیا شے ہے (جس میں اصل نوعیت کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے) ہمیشہ انسان کی واقعی خواہشوں کے تجربے کی طرف توجہ مبذول کرائی گئی ہے اور اس افتراضیہ پر کہ جو شئے صحیح معنی میں پسندیدہ ہوتی ہے اس کو بحیثیت مجموعی ان اشیاء کے مطابق و عین کہہ سکتے ہیں جن کی وہ فطری اور مستقل طور پر خواہش کرتا ہے۔ اس طرح سے مختلف طور پر اخلاقی مسائل نفسیاتی مباحث کے داعی ہوتے ہیں صرف خیر و شر اور خطا و صواب کا معارضہ ایک ایسی شئے ہے جس سے نفسیات کو براہ راست کوئی تعلق نہیں ہے۔

اخلاقیات فریضہ یا کردار صائب کے مطالعے کی حیثیت سے

مذکورۂ بالا دو معیار ضبے عموماً ایک دوسرے کے ہم معنی خیال کئے جاتے ہیں۔ اور معمولی اغراض کے اعتبار سے تو اس میں کچھ فرق معلوم نہیں ہوتا کہ کردار کو صائب کہیں یا خیر، محرکات کو خطا کہیں یا بد۔ مگر غور کرنے سے معلوم ہو گا کہ جو شے انسان کے لئے اچھی اور خیر ہوتی ہے اس کا عام تصور (اگر اس کے معنی خیر اصلی یا خیر بالذات کے ہی لیں اور کسی خارجی غایت کا وسیلہ خیال نہ کریں) تو بھی یہ اس عام تصور سے بہت زیادہ محیط معلوم ہوتا ہے جو اس تصور کے اندر ہے کہ اس کے لئے صائب کیا ہے یا اس پر کونسا فریضہ عائد ہوتا ہے۔ اس میں اس کی اغراض اور اس کی مسرت وسعادت بھی داخل ہے۔ اس میں شک نہیں کہ عام طور پر تو خیال کیا جاتا ہے کہ انسان کو اپنا فریضہ انجام دینا چاہیئے اور آخر الامر انسان کے لئے اسی میں فلاح وبہتری ہوتی ہے کہ وہ اپنا فریضہ انجام دے اور اسی سے اس کو فائدے اور مسرتیں نصیب ہوتی ہیں۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ فریضہ اور غرض کا تصور ایک ہی ہے اور ان دونوں میں باہم کوئی فرق نہیں ہے، یا یہ کہ ان دونوں کے مابین جو تعلق ہے اس کا پورا علم ہوسکتا ہے اور اس کی پوری طرح سے تشریح کی جاسکتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ موجودہ زمانہ کے فلسفی اس تعلق کو محض ایک اعتقادی امر خیال کرتے ہیں۔ اور یہ کہتے ہیں کہ یہ کچھ ایسی شئے ہے جس کو خود قدرت نے مبہم اور غیر واضح رکھا ہے تاکہ لوگ فرض کو فرض سمجھکر انجام دیں اور محض محبت نفس کی بنا پر اس کو عمل میں نہ لائیں۔ اس طرح ہم اخلاقیات کے ایک اور تصور تک پہنچتے ہیں۔ اس میں اس کو صرف فریضہ یا کردار صائب کے اصولوں سے متعلق سمجھا جاتا ہے اور کبھی اس کو اخلاقی قانون قرار دیا جاتا ہے جس پر ہر شخص کو پابند ہونا چاہیئے اور اس کے اتباع میں اس کی نظر اپنی ذاتی اغراض پر نہیں ہونی چاہیئے۔ اس میں اخلاقیاتی نقطۂ نظر سے فرد کی ذاتی و انفرادی مسرت سے فریضہ کا ثانوی تعلق ہوتا ہے۔ اس نظریہ کے مطابق اخلاقیات کا دینیات کے ساتھ بالکل نئے طریق پر تعلق ہو جاتا ہے۔ جس حد تک فریضے کے

اصول آسمانی قانون کے جز وخیال کئے جاتے ہیں ان کو دینیات قرار دیا جاتا ہے،
آگے چل کر معلوم ہو گا کہ اس کو فقہ کے ساتھ بہت ہی قریبی تعلق ہے جس
حد تک کہ اخلاقیات کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ ایسے قانون کے
اصول سے بحث کرتی ہے جس کے متعلق عقل یہ سمجھتی ہے کہ یہ فطری اور عمومی
طور پر صحیح ہیں اور اسی وجہ سے اپنے آپ کو عدالتی سزا کے ذریعے سے نافذ
کرنے میں انسانی واضع قانون جماعتوں کے رہین منت نہیں ہیں۔ کیونکہ اس
قسم کے فقہی اصول کلیتہً تو اخلاقی قانون نہیں ہیں مگر اس میں شک نہیں کہ اس
بیشتر حصہ ہیں، اس لئے اخلاقیات اور اصول قانون میں نہایت ہی قریبی
تعلق ہے۔ ہم اخلاقیات کے اس جدید نظریے کا مذکورۂ بالا نظریہ سے مقابلہ کر سکتے
ہیں جو یونانی فلسفہ کا تمام نظریہ تھا۔ اس قدیم نظریے سے اس جدید نظریے میں جو تغیر ہوا ہے
وہ زیادہ تر تو عیسویت کے اثر سے ہوا ہے۔ لیکن ایک حد تک اس کا رومی
اصول قانون بھی ذمہ وار ہے۔ اس میں شک نہیں کہ معبودوں کے غیر مرقوم
اور ناقابل خطا قانون کا خیال یونان قدیم کے اخلاقی فلسفہ میں مفقود نہ تھا۔
با ایں ہمہ قدیم اخلاقی فلسفوں میں تصور قانون کو ایک اصلی و اساسی تصور
کی حیثیت سے نہ سمجھا جاتا تھا۔ یہ اس مفروضہ پر مبنی ہیں کہ انسان کو صاحب
عقل ہونے کی حیثیت سے بہترین خیر و فلاح کی اسی دنیوی زندگی میں تلاش
و جستجو کرنی چاہئے۔ اس لئے جس قانون کا وہ اتباع کرتا ہے اس کو اس خیر کے
اصول کا وسیلہ ثابت کرنا چاہئے یا ان جزئی امثلہ کو پیش کرنا چاہئے۔ جن میں
اس قانون کے اتباع سے خیر برتر حاصل ہو چکی ہے۔ اس لحاظ سے جو تغیر عیسویت
نے پیدا کیا ہے اگر ہم اس کے اثرات کو عام بنی نوع انسان پر دیکھیں تو بہ نسبت اسکے
زیادہ نمایاں معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس کے اثر کا ان لوگوں میں مطالعہ کریں
جن کے قلوب میں اس کی روح نے سب سے زیادہ اثر کیا ہے۔ کیونکہ
سچا عیسائی ولی زمین پر بھی غیر عیسائی فلسفی کی طرح سے ایسی زندگی بسر کرتا تھا
جس کو وہ اور تمام طرق زندگی پر ترجیح دیتا تھا اور افلاطونی فلسفی کی طرح سے
یہ زندگی ایسی تھی جس کے اندر عملی خوبی اصل جوہر نہیں بلکہ اصل جوہر کا محض

ایک خارجی اظہار تھی۔ لیکن عیسائی ولی کے لئے بھی یہ دنیاوی زندگی اس رحمت کا جس کی اس کو امید ہے ایک ناقص پیش خیمہ اور بے ذائقہ تمہید ہوتی ہے۔ معمولی عیسائیوں کے خیال میں بھی انسان کی اصلی سعادت محض اخلاقیاتی تجسس سے ماورائے ہو کر مسرتِ اخروی کے نور میں کافور ہو جاتی ہے، جو خدائے تعالیٰ مافوق الفطرت طریق سے اپنے قوانین کے اتباع کے صلہ میں عطا فرماتا ہے؛ بلکہ عام عیسائیوں کے نزدیک اخلاقی قانون انسانی قوانین سے اور بھی زیادہ مشابہ ہے کیونکہ اس کے بھی عقوبتی دفعات موجود ہیں۔ مذہب عیسوی کے ہر زمانے میں جہنم کی تکالیف کا خوف لوگوں کو برائی سے باز رکھنے میں لذاتِ بہشت کی نسبت زیادہ قوی محرک ثابت ہوا ہے بہر حال ان دونوں خیالوں کے بموجب انسان کا اصلی عیش یا اس کی اصلی مصیبت ایسی شئے بن گئی جس کا تخیل ہو سکتا تھا اور جس کو موثر طریق پر بیان کیا جا سکتا تھا لیکن جس کا متعین طور پر علم نہیں ہو سکتا نہ جس کی علمی طور پر تحقیق ہو سکتی ہے۔ پس موضوع اخلاقیات کی ایک بار پھر یہ تعریف کی گئی کہ یہ ایک اخلاقی قانون ہے جو ایسے اصول کے مجموعے پر مشتمل ہے جو قطعی طور پر تجویز کر دیئے گئے ہیں جن سے کردار انسانی میں کامل رہبری و رہنمائی ہوتی ہے اگرچہ ان کے متعلق یہ دعویٰ نہیں ہو سکتا کہ ان کے اندر خیر یا سعادت انسانی کا کامل بیان موجود ہے۔

(۵) اخلاقیات اور اصول قانون

کلیسا کی تاریخ کے اولین عہد میں یہ خیال تھا کہ اصول اخلاق اگر سب نہیں تو زیادہ تر متعین ہیں، اور یہ عقل کے ذریعہ سے نہیں بلکہ وحی و الہام کے ذریعہ سے معلوم ہوئے ہیں۔ اس لئے علمائے دین کا قدرتی طور پر یہ فرض ہوا کہ اس آسمانی قانون کی شرح کریں اور خلقت سے اس کا اتباع کرائیں۔ لیکن جب اہل مدرسہ نے اخلاقیات پر زیادہ فلسفیانہ انداز میں بحث کرنی شروع کی تو قانون میں دو عنصر ایک ساتھ نظر آنے لگے۔ ان میں ایک تو بیّن طور پر مذہب عیسوی کا عنصر تھا اور دوسرا وہ جو عقل کے ذریعے سے عالم وجود میں آیا تھا اور

جس کا اتباع تمام انسانوں پر ملہمہ قانون سے علیحدہ واجب تھا۔
بارھویں صدی عیسوی میں جب رومی قانون کے مطالعہ کا احیاء ہوا تو اس دوسرے عنصر کے متعلق ایک صحیح نظریہ نظری اصول قانون کی ترقی سے فراہم ہوتا ہوا معلوم ہوا۔ روم میں اصول قانون کے متعلق بعد میں جو تصانیف ہوئی ہیں اس میں قانون فطرت کا تصور بہت نمایاں ہوگیا تھا۔ یہ تصور نہایت آسانی کے ساتھ اخلاقیات کے اس عنصر کا حامی و موئید بن گیا جو الہام و وحی سے علیحدہ تھا۔ یہ سچ ہے کہ قانون فطرت جس سے وہ لوگ گفتگو کراتے تھے جو قانون کو فلسفہ کی عینک سے دیکھتے تھے اس کا تعلق عام طور پر کردار صائب سے نہ تھا بلکہ صرف ایسے افعال صائب (یا احترازات) سے تھا جو دوسروں کے حق بجانب دعووں کو پورا کرنے کے لئے ضروری ہوتے ہیں اس لئے اس کو اخلاقی قانون کے ایک جزو سے زیادہ نہیں کہہ سکتے تھے لیکن یہ جزو اس قدر اہم ہے کہ جس امتیاز کا ابھی ذکر کر چکے ہیں اس کو قرون وسطیٰ اور عصر جدید کے فلاسفہ نے اکثر نظر انداز کیا یا اس کو محض ایک ذیلی شے سمجھا۔ قانون فطرت کے تصور کو عام اخلاق کے مطابق سمجھا گیا اور یہ کہا گیا کہ جس حد تک کہ اس کا وقوف عقل سے ہو سکتا ہے اور یہ خارجی کردار کا انتظام کرتا ہے اس حد تک اس کو عام اخلاق کے مطابق کہہ سکتے ہیں۔

اخلاق کے اس قانونی نقطۂ نظر کے سلسلہ ہی میں اخلاقی قوت کی اصل کے متعلق بحث ہوتی ہے، اور اس نے جدید اخلاقیات میں ایک ممتاز و نمایاں جگہ حاصل کر لی ہے جب تک اس اصول کو جو انسان کے اندر حکومت کرتا ہے یا جس کو حکومت کرنی چاہئے مع اس کے اصل اسباب و شرائط کے محض ایسی قوت سمجھا جاتا ہے جس سے ہم اپنی حقیقی و اصلی خیر کو معلوم کرتے ہیں، اس وقت تک اس امر کی تحقیق کہ یہ قوت کیونکر عالم وجود میں آتی ہے اور اس کا آغاز کیونکر ہوا اسی طرح سے چہ اہمیت نہیں رکھتی جس طرح عالم ہندسہ کیلئے

علائق مکانی معلوم کرنے کی قوت کی اصل کی تحقیق کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ لیکن جب اخلاقی قوت کو ضمیر خیال کیا جاتا ہے یعنی جب اس کو ایسی قوت سمجھا جاتا ہے، جس کو ان اصولوں کا علم ہوتا ہے جن پر عمل کرنا انسان کیلئے بالکل واجب ہوتا ہے، اب اس کو اس سے بظاہر نفع ہو یا نقصان یا اس کو ایک مقنن کا مرتبہ دیا جاتا ہے جو انسان کے اندر ایسے احکام وقوانین وضع کرتا ہے جس کی اس کو بچوں وچرا اطاعت کرنی چاہئیے تو ظاہر ہے کہ اس کے دعوی کی واجبیت کے متعلق اچھی طرح سے گفتگو ہوگی۔ اور یہ سمجھنا بھی دشوار نہیں ہے کہ اس دعوی کی واجبیت اس قوت کی اصلیت پر کیونکر مبنی خیال کی جاتی ہے یعنی اس کے اس تقدیر کے ایک جزو ہونے پر کیوں مبنی سمجھا جاتا ہے جس کے مطابق فطرت انسانی کو دراصل پیدا کیا گیا ہے۔ اسی لئے بچوں وحشیوں حتی کہ حیوانوں تک کے اخلاقی شرائط کی متعلق تحقیقات کی جاتی ہے اور روح کے نشو ونما اور ارتقا کے کم وبیش قیاسی نظریات کو جدید اخلاقیات کا لازمی جزو سمجھا جاتا ہے۔

اختیار اسی طرح اخلاقیات کے قانونی تعقل ہی کی بنا پر جبر و اختیار کی بحث نے اس قدر اہمیت حاصل کرلی ہے۔ ایک سیدھے سادھے آدمی کو قدرتی طور پر اس امر کی خواہش نہیں ہوتی کہ آیا ہم اپنی خیر و فلاح کی تلاش کرنے ہیں با اختیار ہوں یا نہیں۔ صرف اس کو یہ جاننا ضروری ہوتا ہے کہ یہ کس شے میں ہے؟ اور آیا یہ اس کو عمل ارادی سے حاصل بھی ہوسکتی ہے یا نہیں۔ لیکن جب اس کے کردار کا ایسے قانون کے ذریعے سے مقابلہ کیا جاتا ہے جس کی خلاف ورزی کی سزا ملتی ہے تو اس وقت اس سوال پر غور کرنا لازمی وضروری ہو جاتا ہے کہ آیا وہ اس قانون کی تعمیل بھی کرسکتا تھا جس کے متعلق اس پر حکم لگایا جاتا ہے اگر وہ اس کی تعمیل نہ کرسکتا تھا تو اس کو سزا دینا قرین عدالت نہ ہوگا۔

موضوع اخلاقیات کا خلاصہ حاصل یہ ہے کہ موضوع اخلاقیات کو اگر پوری طرح سے

سمجھا جائے (۱) اس میں انفرادی طور پر انسان کی خیر یا سعادت کے اجزائے مقومہ اور اس کی شرائط سے گفتگو ہوتی ہے اور اس کی زیادہ تر یہ صورت ہوتی ہے کہ (۲) فضیلت یا (ب) لذت کی عام نوعیت اور خاص اقسام سے بحث ہوتی ہے اور یہ معلوم کیا جاتا ہے کہ ان مقاصد کے حاصل کرنے کے کون سے ذریعے ہیں۔ (۲) فریضہ یا اخلاقی قانون (جس حد تک کہ یہ فضیلت سے ممیز ہے) کے اصولوں اور نہایت ہی اہم جزئیات کی تحقیق کی جائے (۳) اس قوت کی ماہیت اور اصلیت کے متعلق کسی قسم کی تحقیق ہونی چاہیئے جس سے فریضہ کو تسلیم کیا جاتا ہے، اور یہ دیکھا جائے کہ عقل افعال انسانی میں کس حد تک کام کرتی ہے اور اس کا مختلف قسم کی خواہشوں اور نفرتوں سے کیا تعلق ہے (۴) انسان کے با اختیار ہونے کے متعلق کچھ غور کیا جائے۔ جس حد تک کہ عام خیر میں انسانی خیر کو بھی شامل یا اس کے حامل سمجھا جاتا ہے یا جس حد تک کہ اخلاق کو خدا کا مقرر کردہ قانون خیال کیا جاتا ہے۔ جس حد تک فرد کی عافیت وہ سعادت اپنی معاشرت کی عافیت کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے اس حد تک اخلاقیات کا تعلق سیاسیات سے ہے۔ اصول قانون کو اگر سیاسیات سے علیحدہ کر کے دیکھا جائے تو اخلاقیات سے اس کا تعلق بھی ہے کیونکہ اخلاق کو بعض اوقات قانون فطرت کے مطابق سمجھا جاتا ہے۔ اور آخر میں اخلاقیات کی ہر شاخ کا تعلق کم از کم جزوی طور پر تو نفسیات سے ضرور ہے۔ اخلاقی قوت اور مسئلہ اختیار کے متعلق جتنی بحثیں ہوتی ہیں وہ تو قطعاً نفسیاتی ہیں مسئلہ اختیار کو نفسیات سے صرف اس صورت میں علیحدہ کیا جا سکتا ہے کہ نفسیات اور مابعد الطبیعیات میں امتیاز کیا جائے اور نفسیات کو محض تجربی علم قرار دیکر اس بحث کو محض مابعد الطبیعیات سے متعلق کر دیا جائے۔

اب ہم نظریۂ اخلاق یورپ کی تاریخ کا ابتدا سے لیکر زمانۂ حال تک مطالعہ کرتے ہیں۔ آخری حصے میں ہم اپنی توجہ کو صرف اُن طرق فکر تک محدود

رکھیں گے جن کا نشو و نما انگلستان میں ہوا ہے۔

اس ذیل میں یہ بھی بتا دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ لفظ اخلاقی عام طور پر اخلاقیاتی کے مرادف استعمال ہوتا ہے اور میں اس کتاب میں اخلاقی و اخلاقیاتی کو مرادف معنی میں استعمال کروں گا۔

باب ۲

یونانی و یونانی رومی فلسفہ

(۱) فلسفۂ ماقبل سقراط

فلسفۂ یونان یعنی فلسفہ یورپ کا بھی یورپی تمدن کے دیگر عناصر کی طرح سے کوئی اچانک آغاز نہیں ہوجاتا۔ کردار کے متعلق سادہ اور غیر مربوط حکیمانہ اقوال جن کے اندر اخلاقی غور و فکر مضمر معلوم ہوتا ہے پہلے اپنے آپ کو ساتویں اور چھٹی صدی قبل مسیح (Gnomic) گنومک شاعری کے اندر ظاہر کرتے ہیں، اور یونانی علم ادب کا نہایت ہی اہم جزو ہیں۔ یونانی تمدن کے ارتقا میں ان کی اہمیت اس امر سے ظاہر ہے کہ چھٹی صدی قبل مسیح کے سات حکیموں کا تذکرہ برابر ہوتا چلا آتا ہے۔ اور فلسفۂ اخلاق پر ان کا اثر اس سے ظاہر ہوتا ہے، کہ فلاطون و ارسطو ان حکیموں اور شاعروں کے اقوال و تعریفات کا حوالہ دیتے ہیں۔ مگر اس قسم کے اقوال اخلاقی فلسفہ سے ہنوز بہت دور ہیں۔ کیونکہ اگرچہ طالیس (۶۴۰ء تا ۵۶۰ء ق م) جو ان حکما میں سے ایک ہے، یونان کا سب سے پہلا طبیعی فلسفی بھی ہے، مگر ہمارے پاس یہ فرض کر لینے کے لئے کوئی بنیاد نہیں ہے کہ اسکی حکمت علمی

کوئی فلسفیانہ نوعیت بھی رکھتی تھی۔ سقراط اور طالیس کے مابین جو زمانہ ہے۔ اس میں فلسفہ یونان کی یہ عام خصوصیت تھی، کہ اخلاقی مسائل پر نہیں۔ بلکہ طبیعی وما بعد الطبیعی مسائل پر فلاسفہ اپنی ذہانت صرف کرتے تھے۔ اس طرح سے سقراط سے پہلے ارباب فکر میں سے (اگر ہم سوفسطائیہ کو چھوڑ دیں) تو صرف تین فلسفی رہ جاتے ہیں جن کی اخلاقیاتی تعلیم ہماری توجہ کی طالب ہوتی ہے۔ یہ تین فیثاغورث ہرقلیطوس اور دیماقریطوس ہیں۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ان تینوں میں سے ہر ایک سقراط سے بعد کے فلسفہ کے ایک ایک نہایت اہم جزو کا پیش رو ہے۔

فیثاغورث ۵۸۲ قم تا ۵۰۰ قم ان میں سے پہلا فیثاغورث ہے۔ اگر ہم کو اس کی تصانیف کے خاکے کا بھی کسی حد تک یقین کے ساتھ پتہ لگ سکتا، تو غالباً اس کا مطالعہ سب سے زیادہ دلچسپ ہوتا۔ لیکن اس کی تاریخ پر افسانوں کا پردہ پڑا ہوا ہے۔ اس کے متعلق سب سے زیادہ باوثوق شہادت جو ملی ہے اس سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ وہ کوئی اخلاقی فلسفی نہ تھا، بلکہ ایک مذہبی برادری کا بانی تھا، جس کے اخلاقی اور مذہبی دونوں مقصد تھے اور اس کی بنیاد تناسخ ارواح تھی۔ اس کے اعتدال، شجاعت دوستوں کے ساتھ خلوص، قانون اور حکومت کی فرماں برداری کے نصائح اور روزانہ احتساب نفس کی تاکید (نیز اس کے پرہیزگاری کے اصول اور ان کی سخت پابندی) میں "انسانوں کی زندگی خدا کے مشابہ بنانے" کی ایسی کوشش نظر آتی ہے جو اپنے خلوص و جدّت کے اعتبار سے نہایت ہی ممتاز ہے۔ مگر یہ اصول فلسفیانہ انداز میں پیش نہ کئے گئے تھے بلکہ اعتقادی اور الہامی انداز میں بیان ہوئے تھے اب یہ معقول ہوں یا غیر معقول بہرحال ان کو اس کے معتقدین نے قطعی طور پر غیر فلسفیانہ احترام کے ساتھ اپنے استاد اور اس کے مقولوں کو قبول کیا تھا۔ مگر فیثاغورث کی تعلیم کا جس قدر حصہ ہم تک پہنچا ہے، اس میں ایک حقیقی فلسفیانہ عنصر کا بھی پتہ چلتا ہے۔ مثلاً فیثاغورثیہ کا یہ دعویٰ کہ عدالت کی اصل روح (بحیثیت مساوی مکافات کے تعقل کے) مربع عدد ہے،

اس امر کی ایک سنجیدہ کوشش ہے کہ کائنات کے ریاضیاتی نقطہ نظر کو، جو
فیثاغورثیت کی خاص خصوصیت تھا، کردار کے حلقہ تک وسعت دی جائے۔
مربع پن کا تصور بلا شبہ عمل کی ہر نسبت سے جزاء و سزاء کی اس صحیح تقسیم کو
ظاہر کرتا ہے جو عدالت مکافات کا اصل جوہر ہے۔ اسی طرح ان کے یہ دعوے
کہ فضیلت و صحت توازن ہیں اور دوستی توازنی مساوات ہے، اور فیثاغورثیہ کا خیر
کو وحدت، حد، استواری وغیرہ کے زمرے میں اور شر کو اس کے مخالف
اوصاف کے زمرے شمار کرنے میں، ہم کو کم از کم فلاطون کے اس خیال کی
اصل نظر آتی ہے، کہ خوبی کردار انسان میں ہو یا فطرت کی کارفرمائیوں اور
ہنر کی صنعت گریوں میں ہو، بہرحال اس کا انحصار نتیجہ نیک کے عناصر کے بعض کمی
علایق پر مبنی ہوتا ہے، جن کا تناسب اس طرح سے ہوتا ہے کہ زیادتی و کمی
دونوں سے بری ہوتے ہیں۔ اگر فیثاغورث میں کچھ خصوصیات فلاطونیت
کی پائی جاتی ہیں، تو ہرقلیطوس کو رواقیت کا متقدم
کہہ سکتے ہیں۔ گو ہرقلیطوس کی نسبت ہم کو یہ فرض کرنے کی
تو کوئی وجہ نہیں ہے، کہ اس کے "تاریک" تفلسف میں

ہرقلیطوس از ۵۳۰ ق م تا ۴۷۰ ق م

اخلاقی عنصر کسی باقاعدہ اور مکمل اخلاقی فلسفہ کی صورت میں تھا۔ مگر جب وہ
لوگوں کو خدائی قانون کے ماننے کا حکم دیتا ہے "جس سے کہ انسانی قوانین
کو استواری و بقا حاصل ہے" "جو عدالت ہے جس کے آسمان تک تابع ہیں"
یا جب وہ لوگوں کو عقل کی راہ پر مضبوطی سے قائم رہنے کی تلقین کرتا ہے،
"جو سب انسانوں کے اندر مشترک ہے" اگرچہ ان میں سے اکثر جو اس کے
دھوکوں میں آجاتے ہیں، اور اپنی مسرت کو نہایت ہی ادنی اشتہاؤں کی
تشفی سمجھنے لگے ہیں، یا جب وہ ان سے کہتا ہے کہ "حکمت اس میں ہے کہ
انسان فہم و فطرت کے مطابق عمل کرے" تو خارجی قانون کے اس غیر
مشروط احترام میں ایک رواقی کیفیت نظر آتی ہے جس کو عقلی فطری الٰہی
تین پہلوؤں سے تسلیم کیا گیا ہے۔ اسی طرح سے ہمارے اس عالم کشمکش
و کارزار کے متعلق رجائیانہ خیال کہ یہ خدا کے نزدیک سب کا سب اچھا بہتر اور

مبنی بر عدل ہے کیونکہ بظاہر جو کچھ ظلم و بے انصافی ہم کو اس میں نظر آتی ہے۔ وہ صرف فہم انسانی کی نسبت سے ہے، ہم کو رواقیہ کے اس ثبوت کا مقدمہ نظر آتا ہے، جو عالم کے مکمل ہونے کے متعلق انھوں نے دیا ہے۔ کہتے ہیں کہ ہرقلیطوس نے اپنی روح کا اس آسمانی یا کلی نظریہ اشیاء کے آگے سر تسلیم خم کر کے، وہ طمانیت حاصل کی تھی جس کو وہ برترین خیر سمجھتا تھا۔ متاخرین رواقیہ بھی قدرت کے فیصلوں کے آگے بخوشی سر تسلیم خم کرنے میں اسی قسم کی حالت کے ظاہر کرنے کے لئے، یہی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔

دیماقریطوس
از ۴۶۰ ق م تا ۳۷۰ ق م

دیماقریطوس کے فلسفے کو ابیقوریہ کے فلسفے سے تقریباً وہی نسبت ہے جو ہرقلیطوس کے فلسفہ کو رواقیہ کے فلسفہ سے ہے۔ اس کو عموماً اور غالباً صحیح طور پر متقدمین سقراط میں شمار کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اس کے فلسفے سے سقراط کی تعلیم کا مطلق کوئی اثر ظاہر نہیں ہوتا، جس سے کہ یونان کے اخلاقی فلسفے کے تمام بڑے مذاہب کا آغاز ہوتا ہے۔ مگر تاریخی اعتبار سے دیماقریطوس سقراط کا ایک نوجوان معاصر ہے اس کے فلسفۂ ابی قوریہ کا پیشرو ہونا شعبہ طبعیات میں زیادہ نمایاں ہے۔ اس میں وہ بلاشبہ ابیقورس کو اس کے فلسفے کا بیشتر جزو فراہم کرتا ہے۔ مگر شعبہ اخلاق میں اس قدر نمایاں نہیں ہے پھر بھی اس کی اخلاقی تصانیف کے بعض اجزا جو ہم تک پہنچے ہیں ان سے ابیقوری رجحان مترشح ہوتا ہے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ پہلا فلسفی ہے جس نے کھلے الفاظ میں اس امر کا دعوی کیا کہ لذت یا خوشی سب سے اصلی اور برترین خیر ہے۔ اور اس کا اس کو ذہن کی ایک غیر منتشر و غیر پریشان حالت کے مطابق کہنا اور اس امر پر زور دینا کہ خواہشوں کو قابو میں رکھنا اور ان کو اعتدال کے ساتھ پورا کرنا، سب سے بڑی لذت حاصل کرنے کا ذریعہ ہے اس کا لذات روح کو لذات جسم پر ترجیح دینا، اور حکمت و بصیرت کو اس بنا پر خاص طور سے اہم قرار دینا، کہ یہ انسان کو ان خوفوں سے نجات دلاتی ہے، جو اس کو موت اور بعد موت کی حالت کے متعلق ہوتے ہیں ان سب باتوں سے ابیقوری فلسفہ کی مطابقت ظاہر ہوتی ہے۔ مگر دیماقریطوس کی تعلیم کے بیشتر حصہ سے (جس حد تک کہ ہم اس کے متعلق محض ان ٹکڑوں سے رائے قایم کر سکتے ہیں جو ہم تک

پہنچے ہیں) وہ بے قاعدگی ٹپکتی ہے جو سقراط سے پہلے کے فلسفہ کی خصوصیت ہے، اور اس کے بہت سے مقولے (مثلاً جیسے یہ ہے کہ وہ ظلم کا شکار ہونا ظلم کرنے سے بھی بدتر ہے، یا یہ کہ صرف برائی نہ ناہی برا نہیں بلکہ برائی کی خواہش کرنا بھی برا ہے) بلند پایہ اخلاقی عطوفت کے سادہ مظہر معلوم ہوتے ہیں جن کو اس نے اپنے خیر اصلی کے خیال سے تطبیق نہیں دی ہے۔ بہ حیثیت مجموعی ہم کہہ سکتے ہیں کہ دیماقریطوس کی اخلاقی تصانیف کا جو کچھ حصہ بھی اس وقت تک باقی رہ گیا ہے وہ اس امر کا قیاس کرا دینے کے لئے کافی ہے، کہ اخلاقیات میں فلسفہ یونان کا رخ سقراط کے بغیر کس جانب کو ہوتا۔ لیکن ان کے مطالعہ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان کا مصنف ان شرائط کا محض ابتدائی فہم رکھتا تھا جن کا پورا ہونا کسی اخلاقی تعلیم کو علمی و حکمی کہنے سے پہلے ضروری ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اخلاقی فلسفے کا نظام اس وقت تک پوری طرح سے تعمیر نہیں ہو سکتا، جب تک کہ بنی نوع انسان کی عام اخلاقی آراء کے ابہام و تناقض کی طرف توجہ نہ کی جائے۔ اس سے پہلے اگرچہ فلسفی عوام کے خیالات و عقائد کو کتنی ہی نفرت کی نظر کیوں نہ دیکھتا ہو مگر اس کے اخلاقی مشوروں میں بھی ان نقائص کا کم و بیش ہونا ضروری ہے۔ اس مقصد کے لئے ضرورت اس امر کی تھی کہ اعلیٰ درجہ کی فلسفیانہ ذہانت مروجہ مسائل پر صرف ہو۔ سب سے پہلے ہم کو سقراط کے اندر یہ نظر آتا ہے کہ اس کو کردار کی تحقیق سے غایت درجہ دلچسپی ہے اور وہ علم کا بھی بیحد اور حقیقی شوق رکھتا ہے، مگر اس کے ساتھ ہی وہ اس طبیعی و مابعد الطبیعی تحقیق سے سخت نفرت کرتا ہے جن کی طرف اس کے متقدمین متوجہ تھے۔ اس کی وجہ ایک تو یہ تھی کہ وہ ان کے نظریات کے نتائج سے قطعاً مطمئن نہ تھا۔ دوسرے اس کے نزدیک کائنات طبیعی کے بھید کو پہنچنا انسان کے امکان سے خارج تھا۔ وہ کہتا ہے کہ ان فلاسفہ کے نظریات اسقدر بیہودہ اور باہم اس قدر متناقض ہوتے ہیں کہ "ان کی مثال بالکل ایسی ہے کہ گویا چند دیوانے آپس میں بحث و مباحثہ کر رہے ہوں"۔ اپنے متقدم فلاسفہ کا ایسا ہی انکار گیورجیاس کی عام ارتیابیت میں نظر آتا ہے جس نے صاف طور پر

کہدیا تھا فلاسفہ اشیاء کی جس ماہیت اصلی کی تحقیق کرتے ہیں درحقیقت اس کا وجود ہی نہیں ہے، یا کم از کم اس کا علم نہیں ہو سکتا، یا اگر علم بھی ہو سکتا ہے تو وہ بیان میں نہیں آسکتی۔ نیز پروٹاگورس کے اس مشہور دعوے سے کہ "کیا شئے ہے اور کیا نہیں ہے اس کا معیار فہم انسانی ہے" بھی اس روش کا پتا چلتا ہے۔ مگر سقراط کے اس خیال کو اس کے بے لوث مذہبی پابندی سے بھی بہت مدد ملتی ہے کیونکہ اس کی بناء پر وہ اور بھی ایسی چیزوں کے متعلق علم حاصل کرنے کی کوشش سے باز رہتا ہے جن کے علم کو معبودوں نے صرف اپنے لئے مخصوص کر لیا تھا اس کے برعکس انسانی افعال کی تنظیم کو سوائے ان مواقع کے جب کوئی خاص ہی قسم کی دقت درپیش ہو (جس وقت کہ شگونوں یا ہاتفوں سے مدد لی جاسکتی ہے۔) انھوں نے انسانی عقل کے لئے چھوڑ دیا تھا، اس لئے سقراط نے اس پر اپنی مساعی کو صرف کیا ہے۔

(۲) سوفسطائیہ از ۴۳۰ تا ۴۵۰ ق م

مگر سقراط سب سے پہلا شخص نہیں ہے جس کو کردار نیک کے متعلق ایک معقول نظریہ کی تلاش کا خیال آیا ہو، اگرچہ اس کے لئے ضروری علم کا تعقل قطعاً سقراط ہی کا ہے۔ آزاد ترین فلسفی کے فکر کا باعث بھی خود اس کا عہد ہوتا ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ ہم سقراط کی تعلیم کو اس کے عہد کے ان پیشہ ور معلموں کی تعلیم سے جدا نہیں کر سکتے جو فن کردار میں تعلیم دیتے تھے۔ اس زمانے میں اس قسم کے معلموں کی یونان میں ایک جماعت تھی، جن کو مجموعی طور پر سوفسطائیہ کہتے تھے فضیلت یا انسانی کمال کے ان پیشہ ور معلموں میں سے جن کے لئے یہ نام مستعمل ہے سب سے ذہین اور موثر پروٹاگورس ساکن ایبڈیرا معلوم ہوتا ہے، جس کی فلسفیانہ تعلیم کی طرف میں اوپر اشارہ کر آیا ہوں۔ اور بہت ممکن ہے کہ ابتدائی تقریروں کے ذریعہ سے فضیلت کی تعلیم کا رواج اسی آزاد فلسفی کی بدولت ہوا ہو، جو ممکن ہے کہ معاملات انسانی کی طرف سقراط کی طرح سے مروجہ فلسفہ سے غیر مطمئن ہونے کی بناپر رجوع ہو گیا ہو۔ مگر اس طرح کردار کی جو تعلیم پروٹاگورس پروڈیکس ہپیاس اور دیگر سوفسطائیہ دیتے تھے وہ کسی فلسفی نظام پر مبنی نہ تھی، بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ یہ اس قدر عامیانہ تھی کہ اس کو کچھ زیادہ فلسفیانہ اہمیت

نہیں دی جاسکتی اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ اس میں دنیا میں ترقی کرنے، اور رہنے کی فن کے ساتھ معاملات عامہ کے انصرام کا فن ملا ہوا تھا، اور اس میں مختلف فضائل کی تشریح کرکے نیکی اور فضیلت کی راہ اختیار کرنے کے لئے عقلی دلائل پر بحث کی جاتی تھی، اور یہ ثابت کیا جاتا تھا، کہ لذت کے حاصل کرنے اور الم سے بچنے کا یہی سب سے بہتر ذریعہ ہے۔ آخر الذکر تعلیم کی بہترین مثال جو ہم تک پہنچی ہے، ہرقل کی پسند کا افسانہ ہے جو پراڈیکس سے منسوب کیا جاتا ہے۔ لیکن وہ سوفسطائیہ کی تعلیم کتنی ہی عامیانہ کیوں نہ رہی ہو مگر یہ عام حقیقت کافی طور پر نمایاں ہے کہ ایک نئی معاشری ضرورت کے پورا کرنے کے لئے ایک نیا پیشہ عالم وجود میں آگیا ہے۔ اس نام کی جدت اور اس معاشری اثر کو سمجھنے کے لیے جو اس کی بنا پر پیدا ہوا ہم کو ایک ایسی معاشرۃ کا تعقل کر لینا کافی ہے جو علمی ذوق وشوق سے لبریز ہے، اور جس میں ایسی جمالیاتی حسیت پائی جاتی ہے جو مروجہ فنون کے ایسے نمونوں میں پیدا ہوئی تھی جن پر دنیا آج تک حیرت کرتی چلی آتی ہے۔ مگر جس میں یہ سب کچھ بلا کسی سرکاری یا مقررہ تعلیم اخلاق کی بنا پر ہوا تھا۔ بہ الفاظ دیگر یہ ایسی معاشرت تھی جس میں ہومر کو کتب آسمانی کی منزلت حاصل تھی۔ اب ظاہر ہے کہ ہومر کو کے یہاں احکام عشرہ کی سی کوئی شے نہیں ہے۔ مگر ہمیں مختلف قسم کے انسانی فضائل و نقائص کے کم وبیش موثر تصور نظر آتے ہیں یعنی اس میں کردار وسیرت کے ایسے اوصاف نظر آتے ہیں کہ جو لوگ ان کی طرف متوجہ ہوتے ہیں وہ ان پر نہایت شدت کے ساتھ پسندیدگی یا نفرت کا اظہار کرتے ہیں۔ ہومر کے بعد سے یونان کی شہری ریاستوں میں جس طاقتور اور مجتمع معاشری زندگی نے نشوونما پایا (اور جس کا مسیح سے پانچسو برس پہلے اتھنز میں خاص طور پر زور تھا) اس میں تحسین و مذمت جو اس قسم کے اوصاف پر کی جاتی ہے اس کے کامل اظہار اور لطیف امتیاز ہونے ضروری تھے۔ کمال انسانی کی جنس میں فضائل یا اخلاقی کمالات سب سے زیادہ نمایاں ہوں گے اگرچہ ان کو ہنوز علمی کمالات فطری مواہب اور معاشری آداب سے علیحدہ نہیں کیا گیا تھا۔ اور کسی مہذب یونانی یعنی کسی ایسے شخص کو جو منصف مزاج اور شریف کہلانے کا مستحق ہو) اس امر کے

متعلق شک نہیں ہو سکتا کہ اخلاقی برتری و کمال کی مختلف انواع، ایسی صفات ہیں جس کی انسان کو خواہش کرنی چاہئے۔ یعنی یہ ایسی چیزیں ہیں جنھیں انسان کو حاصل کرنے کی کوشش کرنی چاہئے۔ ممکن ہے کہ اس کے ذہن میں پسندیدہ و عمدہ اشیاء کے مرتبہ و منزلت کا کوئی ممیز و متعین تصور نہ ہو۔ ممکن ہے کہ نیک عمل اور لذت دولت اور قوت کے حصول میں جو بظاہر تناقض معلوم ہوتا ہے اس سے وہ کم و بیش پریشان ہو۔ اس کو ممکن ہے کہ اس کے متعلق شک ہو کہ گو نیکی اور فضیلت قطعی طور پر پسندیدہ و عمدہ ہوتی ہے، مگر کس حد تک اس کے لئے دیگر عمدہ و پسندیدہ چیزوں کو قربان کیا جا سکتا ہے، تاہم اس قسم کے شکوک صرف کبھی کبھی معدودے چند اشخاص کو ہو سکتے ہیں۔ خالی الذہن دیکھنے والوں کی نظر میں اگر نیکی ایسی خواہش کے اوپر فتح پائے جو انسان کو اس کی طرف ہٹا کر دوسری چیزوں کی طرف لے جانا چاہتی ہوں اس کا حسن اور بھی بڑھ جائے گا۔ اس طرح سے ایتھنز کے ایک معمولی تعلیم یافتہ کو اس امر کے متعلق اتنا ہی یقین ہو گا کہ اس کے لئے نیک بننا پسندیدہ و عمدہ ہے جس قدر کہ اس کو اس امر کا یقین ہو گا کہ میرے لئے عقلمند تندرست حسین اور دولتمند ہونا اچھی بات ہے۔

اس لئے جب پروٹاگورس یا کوئی اور سوفسطائی کردار کے متعلق نیکی یا یا فضیلت تعلیم دینے کے لئے منبر پر آتا ہے، تو وہ اپنے سامعین میں یہ نہیں پاتا کہ وہ فضیلت اور ذاتی منفعت کو قطعاً علیحدہ اور مختلف سمجھتے ہوں۔ وہ یہی سمجھتے ہیں کہ جب وہ یہ دکھانے کا مدعی ہے کہ وہ کیونکر بطریق احسن زندگی گزاری جائے اور اپنے معاملات کا انتظام کیا جائے،" تو اس کے معنی یہی ہیں کہ وہ ہم کو فضیلت اور ذاتی منفعت دونوں پہلوؤں سے زندگی گزارنے کا طریقہ بتاتا ہے۔ مگر یہ سوال ہو سکتا ہے اس قسم کی رہبری کی ضرورت و منفعت کیونکر اس طرح سے عام طور پر مسلم ہو گئی جیسا کہ سوفسطائیہ کی کامیابی سے ظاہر ہوتا ہے۔ یونانی صدیوں سے تحسین و مذمت کی تقسیم میں بلا تکلف اپنے اخلاقی تصورات استعمال کرتے آئے ہوں گے۔ اور لوگوں کو نیکی و فضیلت کی راہ پر چلنے میں جو عام طور پر ناکامیابی ہوتی ہے اس کو انھوں نے اپنے علم کے نقص کے علاوہ بھی کسی اور سبب سے

منسوب کیا ہوگا) تو پھر ان کو یہ کیونکر یقین آگیا کہ نیک کرداری ایسی شئے ہے
جس کو تقریروں کے ذریعہ سے سیکھ سکتے ہیں۔ اس سوال کا جواب کچھ تو وہی
زندگی کے اخلاقی اور احتیاطی پہلو کا امتزاج ہے جس کا ابھی اوپر ذکر ہو چکا ہے۔
اسی کی بدولت ان فضائل میں دسوفسطائیہ بذریعۂ تعلیم جن کے پیدا کردینے کے
مدعی تھے۔ اور دیگر اکتسابات میں جو زندگی کو استوار اور خوش گوار بناتے ہیں
کوئی واضح امتیاز نہیں کیا گیا تھا۔ اس زمانے میں بھی جیسا کہ جدید زمانوں میں
ہوا ہے، اکثر لوگ یہ فرض کر لیتے ہیں کہ ہم کو عدالت وعفت کا کافی طور پر علم ہے
مگر ان کو اس امر کا اتنا یقین نہیں ہوتا کہ ان کو عام زندگی کو بہتر بنانے کا بھی ہنر آتا
ہے۔ علاوہ برین ہمکو اس امر کا بھی لحاظ رکھنا چاہئے کہ اس زمانہ میں یونان کی شہری
حکومتوں کے آزاد اور فارغ البال شخص کے لئے زندگی کے عام یا شہری پہلو کی بھی
بہت اہمیت تھی۔ فن کردار جو اس کو سکھایا جاتا تھا، اس کے معنی بڑی حد تک
سیاسی زندگی کے فن کے تھے۔ اور اس میں شک نہیں کہ فلاطون کی کتاب
پروٹاگورس میں پروٹاگورس اپنا کام فضیلت کی تعلیم دینا بتاتا ہے جس میں اجتماعی
وانفرادی دونوں طرح کے معاملات کا انتظام داخل ہے۔ اور یہ بات بھی قرین قیاس
ہے کہ ایک سیدھا سادھا آدمی حکومت کے معاملات میں باقاعدہ حکمی تعلیم وتربیت
کو اپنے ذاتی معاملات کی نسبت زیادہ ضروری سمجھے۔

تاہم زندگی کے فن کا عالم وجود میں آنا اور اس کا پیشہ ورمعلموں کا تعلیم دینا
ایسا امر ہے جو اس وقت تک سمجھ میں نہیں آتا جب تک کہ اس کو اس نظر سے نہ دیکھا
جائے کہ اس زمانے میں یونانی تمدن کا یہ ایک عام رجحان تھا کہ قدیم طرز تعلیم اور
رواجی تربیت پر علمی تربیت کو ترجیح دیتے تھے۔ سوفسطائیہ کے زمانہ میں ہم جدہر
بھی رخ کرتے ہیں ہم کو علم کی نہایت سرگرمی کے ساتھ تلاش معلوم ہوتی ہے
اور نیز یہ نظر آتا ہے کہ اسی سرگرمی کے ساتھ اس کو علمی جامہ پہنانے کی کوشش
کی جارہی ہے۔ زمین کی پیمائش کا طریقہ نہایت سرعت کے ساتھ علمی صورت
اختیار کرتا جارہا ہے میٹن کی ہیئت وقت کے انداز کو باقاعدہ اور صحیح بنارہی
تھی۔ ہپوڈیمس سیدھی اور چوڑی سڑکوں والے شہر آباد کرکے فن تعمیر میں

انقلاب پیدا کر رہا تھا۔ پرانی وضع کے سپاہی فنون جنگ میں نئے اختراعات واسلحہ کے داخلے سے بڑبڑاتے تھے۔ نیز فن موسیقی میں بھی ترقیاں ہو رہی تھیں اور اس سے زیادہ نمایاں تغیر تربیت جسمانی میں ہو رہا تھا۔ اس پر اور موسیقی ہی پر یونان کی کل معمولی تعلیم مشتمل تھی۔ اگر قوت جسمانی کو آئندہ فطرت اور روزمرہ کی خود بخود ہو جانے والی ورزش پر نہیں چھوڑ سکتے بلکہ اس کو باقاعدہ پیشہ ور معلموں کے اصولوں کے مطابق حاصل کرتے ہیں تو یہ بات بالکل قرین قیاس ہے کہ روحانی فضائل کے متعلق بھی ایسا ہی خیال ہونا چاہئے تھا۔ فن خطابت جس کا نشو و نما پانچویں صدی قبل مسیح سسلی میں ہوا تھا اس رجحان کی جسکی بابت ہم یہاں غور کر رہے ہیں خاص طور پر ایک نمایاں مثال ہے اور یہ بھی خیال رکھنا ضروری ہے کہ خطیب کا پیشہ عموماً سوفسطائی کے پیشہ کے ساتھ ملا ہوتا تھا۔ بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ سقراط کے زمانے میں جو لوگ سوفسطایۂ اور فلاسفہ کے بلند دعاوی کو تسلیم نہ کرتے تھے وہ یہی کہتے کہ یہ لوگ تو "فن الفاظ" کی تعلیم دیتے ہیں۔ اب یہ معلوم کرنا سہل ہے کہ یہ کیونکر واقع ہوا۔ ظاہر ہے کہ جب فن کردار کا مطالبہ ہوا تو خطیب جو مسلمہ خیالات اور مروجہ اصول و رسوم پر بحث کرنے میں مشاق ہوتے تھے وہی اس ضرورت کے پورا کرنے کے لئے بڑھے۔ یہ فرض کرنیکی بھی کوئی وجہ نہیں ہے کہ یہ ایسا کرنے میں دیدہ و دانستہ دھوکہ بازی سے کام لیتے تھے کیونکہ ان کی حالت بالکل ایسی ہی تھی جیسی کہ سیاسی مشیر کی حیثیت سے ہمارے اخبار نویسوں کی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ لوگ سیاست داں ہونے کے اعتبار سے جو کچھ قدر و منزلت رکھتے ہیں وہ کسی خاص سیاسی فراست و حکمت پر مبنی نہیں ہوتی بلکہ زود نویسی اور مضمون نگاری کا طفیل ہوتی ہے۔ چنانچہ فلاطون کا پروٹاگورس کہتا ہے کہ سوفسطائی جب اس امر کا دعوی کرتا ہے کہ میں نیکی وفضیلت کی تعلیم دیسکتا ہوں تو وہ صرف اس کام کو ذرا بہتر طریق پر انجام دینے کا مدعی ہوتا ہے جس کو کل اشخاص ہر وقت انجام دیتے رہتے ہیں اور اسی طرح سے ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جب ان کو سقراط کی کسوٹی پر کسا جاتا ہے تو ان میں وہ نقائص ذرا زیادہ نمایاں معلوم ہوتے ہیں جو اس عظیم الشان نکتہ چیں کو ہر جگہ

نظر آتے تھے۔

سقراط ۴۷۰ سنہ ق م — ۳۹۹ سنہ ق م

جو الزام سقراط خصوصیت کے ساتھ سوفسطائیہ، اور عام طور پر کل بنی نوع پر وارد کرتا ہے، اس پر دو پہلوؤں سے نظر ڈالی جا سکتی ہے۔ ایک پہلو سے تو یہ بالکل سادہ اور معمولی معلوم ہوتا ہے دوسرے پہلو سے یہ علمی طریقہ میں انقلاب کی خبر دیتا ہے اور اس میں مابعد الطبیعیاتی فلسفہ کے مبادی شامل معلوم ہوتے ہیں۔ اس الزام کو اگر سادگی کے ساتھ بیان کیا جائے تو اس کے معنی صرف یہ ہیں، کہ یہ لوگ عدالت عفت قانون وغیرہ کے متعلق باتیں کرتے ہیں، مگر یہ نہیں بتا سکتے کہ یہ کیا چیزیں ہیں۔ جب ان پر زور دے کر ان کی تشریح کرائی جاتی ہے اور پھر ان کے بیان کو عدالت وغیرہ کی جزئی امثلہ پر جانچا جاتا ہے تو یہ خود اپنے احکام و آراء کے منافی ثابت ہوتا ہے۔ سقراط نے اپنے معاصرین میں جو علم کی کمی دریافت کی وہ محض ان اصطلاحات کے حقیقی معنی سے ناواقفیت ہی تھی جن کو وہ استعمال کرتے ہیں۔ مگر یہ نقص سب سے زیادہ نمایاں تھا اور اس کا انکشاف ایک نہایت ہی عظیم الشان فلسفیانہ کامیابی تھی کیونکہ وہ مشہور رجحان جس سے کہ اس نے مخاطبوں کو اس لاعلمی کا یقین دلایا تھا اس سے عام تعقلات کی صحیح تعریفیں کرنے کی ضرورت فوراً ظاہر ہو گئی، اور یہ بھی معلوم ہوا، کہ ان تعریفات کو جزئی امثلہ کے ساتھ نہایت ہی ہوشیاری سے مقابلہ کر کے متعین کرنا چاہیئے۔ اس طرح پر یہ بات ہماری سمجھ میں آ سکتی ہے کہ ارسطو کے نزدیک سقراط نے جو فلسفہ کی خدمت انجام دی ہے، اس کا بہت بڑا جزو یہ ہے کہ اس نے اس میں استقراء اور تعریفات کو رواج دیا ہے۔ مگر یہ بیان سقراطی جدلیات کی سادہ نوعیت کے متعلق کچھ زیادہ فلسفیانہ ہے، اور اس سے اس کے تخریبی نتائج پوری طرح سے ظاہر نہیں ہوتے۔ یہ امر کہ ان لا ادری دلائل کے نتائج زیادہ تر سلبی ہوتے تھے، فلاطون کے ان مکالمات سے ظاہر ہے جن میں بلا کسی صنعت کے حقیقی سقراط کی تصویر نظر آتی ہے۔ وہ عدیم المثال دانائی جو ہاتف ڈلفی اس سے منسوب کرتا تھا، خود اس کے نزدیک صرف اپنی لاعلمی کے احساس پر مشتمل تھی۔ مگر فلاطون ہی کے مکالمات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سقراط کی تعلیم میں ایک نہایت ہی بین ایجابی عنصر بھی تھا، کیونکہ اگر یہ

بات نہ ہوتی تو زینافن نے جو یہ دکھایا ہے کہ اس کی تقریروں سے سامعین کے علم و عقل میں اضافہ ہوتا تھا اس کی کوئی توجیہ نہ ہو سکے گی اور نہ اس احترام کی کوئی توجیہ ہو سکے گی جو بعد کے فلسفی مذاہب میں سے سب سے زیادہ ادعائی مذاہب بھی اس کی نسبت رکھتے تھے۔

سقراط میں ان دو عنصروں کے اجتماع نے بھی مورخین کو سخت حیران کیا ہے۔ اور یقیناً اگر ہم بعض ان نظریات کو جو زینافن اس سے منسوب کرتا ہے عارضی و امتحانی نہ قرار دیں تو، ہم کو اس میں فلسفیانہ مطابقت ثابت کرنی مشکل ہو جائے گی۔ تاہم سقراط کے ایجابی مقولوں کو جو اخلاقی فکر کی تاریخ کے لئے سب سے زیادہ اہم ہیں اس کے اقرار لاعلمی کے مطابق کرنا آسان ہی نہیں بلکہ اس سے اس ان تھک جرح کے سمجھنے میں بھی مدد ملتی ہے، جو وہ عوام کی رائے پر کیا کرتا تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اس علم (جس کا حصول نہایت ہی مشکل ہے) کے فائدے کو نہایت ہی گراں قدر خیال کرتا تھا کہ انسان کی اپنی خیر و فلاح سے ناواقفیت اس کی بہت سی غلط کاریوں کا باعث ہوتی ہے۔ اور اگر اس کے معمولی سوالات کا یہ جواب دیا جاتا کہ ہم عدالت تقدس وغیرہ کو جانتے تو ہیں مگر ہم بیان نہیں کر سکتے، تو اس پر وہ یہ کہے گا کہ مقدس یا قرین عدالت کیا ہے اس کے متعلق آئے دن جھگڑے کیوں ہوتے رہتے ہیں۔ حقیقی علم سے ان قضیوں کا تصفیہ ہو جائے گا اور انسان کے اخلاقی احکام و آراء اور اس کے کرداریں ایک طرح کی یک رنگی و یکسانی پیدا ہو جائے گی اس میں شک نہیں کہ ہم کو انسانوں کے غیر منصفانہ افعال کی یہ وجہ بتانا کہ وہ اس امر سے لاعلم ہیں کہ حقیقی معنی میں عدالت کیا ہے بالکل معمہ معلوم ہوتا ہے۔ یونانیوں کو بھی یہ معمہ ہی معلوم ہوتا تھا۔ لیکن اگر سقراط ہی کے نہیں بلکہ عام طور پر کل قدیم اخلاقی فلسفہ کے استدلال کو سمجھیں تو ہمارے لئے یہ امر ذہن نشین کر لینے کی کوشش کرنا بھی ضروری ہو جائیگا کہ یہ معمہ دو مقدموں کا جو بظاہر بالکل بدیہہ معلوم ہوتے ہیں ناگزیر نتیجہ ہے۔ ہر شخص اپنی خیر چاہتا ہے اور اگر یہ اس کو حاصل ہو سکے تو وہ اس کو حاصل کر لیتا ہے۔ اس پر مشکل ہی سے کسی کو اعتراض ہوگا۔ اور نہ اس میں کسی کو کلام ہو سکتا ہے کہ

عدالت اور فضیلت عموماً اچھی چیزوں میں سے بھی بہترین ہیں اس لئے اس کے
واسطے یہ تسلیم کرنے سے انکار کرنا مشکل ہوگا کہ جو لوگ جانتے ہیں کہ عادلانہ اور
راستبازانہ افعال کون سے ہیں وہ ان پر کسی اور فعل کو ترجیح نہ دیں گے۔ برخلاف
اس کے جو لوگ یہ نہیں جانتے کہ عدالت اور تقدس کے مطابق کون سے افعال
ہیں تو وہ اگر اس قسم کے افعال کرنا بھی چاہیں تو نہ کر سکیں گے۔ اس سے وہ
سقراط کی طرح سے یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہو جائے گا کہ عدالت اور باقی تمام
فضائل حکمت یا علم خیر میں جمع ہیں۔

فضیلت یا نیکی کے متعلق یہ خیال اکثر جدید دور کے اذہان کو اخلاقی آزادی
کے منافی معلوم ہوگا۔ مگر اس کے برعکس سقراط کو یہی معلوم ہوتا ہے کہ صرف
علم ہی انسان کو حقیقی معنی میں آزاد کر سکتا ہے۔ اس کے نزدیک کردار نیک ہی
فی الحقیقت آزادی پر مبنی ہوتا ہے۔ برا آدمی اپنے جہل کی وجہ سے ایسی بات
کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے جو اس کی مرضی کے خلاف ہوتی ہے، لیکن اس کی مرضی
ہمیشہ اس کی برترین و بہترین خیر کے متعلق ہوتی ہے۔ یہ آزادی اس کو صرف
علم سے حاصل ہو سکتی ہے کہ وہ اپنی مرضی کے مطابق کام کر سکے۔

اس طرح پر ہم باوجود اس مخالفت کے جو سوفسطائیہ اور سقراط کے مابین
تھی، کہہ سکتے ہیں کہ وہ اس اصولی مفروضے سے متفق تھا، جس پر سوفسطائیہ کے
عجیب وغریب دعاوی مبنی تھے اور وہ مفروضہ یہ تھا کہ انسانوں کو صحیح طور پر
زندگی گزارنا علم سے حاصل ہو سکتا ہے اور اس کی تعلیم ان لوگوں کو دی جا سکتی
ہے جن کا ذہن اس کے لئے موزوں و مناسب ہو۔ سقراط کے بعد فلاسفہ کے
جتنے فریق ہوئے ہیں ان کے فلسفوں کی ترقی اور تغیرات کے باوجود بھی یہ
مفروضہ اساسی اصول کی حیثیت سے باقی رہا ہے۔ سقراط کے بعد فلسفہ یونان
ہمیشہ حقیقی زندگی کے فن کی تعلیم دینے کا بالکل صریح و نمایاں دعوی کرتا رہا ہے
مختلف فلاسفہ کے یہاں اس کے طریق اور حدود کی تعریف و تعین میں کتنا ہی
اختلاف کیوں نہ ہو مگر اس کا تعقل ہمیشہ ایک ایسے علم کی حیثیت سے کیا گیا ہے
جس کے ذریعہ سے انسان بہترین زندگی گزارنا سیکھ سکتا ہے۔ نیز یہ کہ سقراط

حلقۂ سیاسیات میں بھی (جیسا کہ اس کے بعد فلاطون نے کیا ہے) علم کے تفوق و برتری کا اسی طرح سے مدعی تھا۔ وہ کہتا ہے کہ "حقیقی سر عسکر وہ ہوتا ہے جو جنگی چالوں کے فن سے پوری طرح پر واقف ہوتا ہے اب خواہ اس کو سر عسکر انتخاب کیا جائے یا نہ کیا جائے اس سے اس کے فن دانائی پر کوئی اثر نہیں پڑتا لوگوں کے کہنے سے ایک جاہل شخص قائد کے لقب کا مستحق نہیں ہو سکتا" یہ فلاطون کے تصوری تمثل کی کوئی خاص اور عدیم المثال پرواز نہ تھی جس کی بناء پر اس نے اپنی معیاری مملکت کی حکومت فلاسفہ کے ہاتھوں میں دیدی تھی۔ یہ اس کے استاد کے ایک بہت بڑے اصول کا صرف ایک عملی نتیجہ ہے کہ کوئی ایسا شخص انسانوں پر حکومت کرنے کے لئے موزوں و مستحق نہیں ہو سکتا جو یہ نہ جانتا ہو کہ انسان کی اصلی غایت کیا ہے اور اس کی خیر کس میں ہے۔

غور کرنے کی بات ہے کہ اگر ہم علم خیر کا جو فلاطون کے نزدیک مقصود اصلی ہے اس طرح پر خیال کریں کہ یہ فضیلت یا نیکی کا علم ہے جس کو منفعت سے کوئی تعلق نہیں تو یہ ایک غلط تعقل ہوگا۔ اس کے استدلال کی قوت فضیلت اور منفعت کے تعقلوں کے تصور خیر میں قطعی طور پر متحد ہو جانے پر مبنی ہے۔ یہ اتحاد اس میں شک نہیں کہ سقراط نے اختراع نہ کیا تھا بلکہ سوفسطایہ کی طرح سے اس نے اس کو اپنے زمانے کے عام فکر کے اندر پایا تھا۔ مگر اس کی جدلیات کا سب سے بڑا اخلاقی کام یہی تھا کہ وہ اس سے اس کے عملی نتائج اخذ کر کے لوگوں کو سمجھا دے۔ زینافن جو ایجابی تعلیم اس سے منسوب کرتا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس کو خیر کے اجزائے متقومہ کے اندر (جن کو عام طور پر اس کے اجزاء تسلیم کیا جاتا ہے) ایک حقیقت اور اتحاد ہونے کا یقین کامل تھا۔ خصوصاً اس کو اس امر کا اذعان تھا کہ وہ روحانی منافع (جن کی موجودہ زمانہ کی طرح سے اس زمانہ میں بھی) تعریف و تحسین تو بہت ہوتی تھی مگر عملی لوگ عموماً اُن کے حاصل کرنے کی کچھ زیادہ کوشش نہ کرتے تھے انسان کے لئے سب سے بڑی اہمیت و قیمت رکھتے ہیں۔ اس یقین سے جس کے ساتھ ساتھ علم کے ایسے نصب العین کا دعوی بھی ہے جس کا ہنوز تحقق نہیں ہوا اور جس کے تحقق میں آنے پر تمام عملی مسائل حل ہو جائیں گے

اُن اوصاف کا عدیم المثال مجموعہ نمودار ہوتا ہے جو اس عجیب و غریب شخص کی تعلیم اور شخصیت دونوں سے ظاہر ہوتے ہیں جن کو فلاطون اپنے مکالمات میں نہایت دلکش و دلنشیں پیرایہ میں دکھلاتا ہے۔ ان میں ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم ایثار نفس کو خودداری کے لباس میں دیکھتے ہیں۔ ایک بلند پایہ اور رفیع الشان روحانیت ایک معمولی عقل کے ساتھ ملی ہوئی نظر آتی ہے۔ سیرت کو بہتر و برتر بنانے کا حقیقی جوش ہے اور اس کو وہ اپنے میں اور دوسروں میں پیدا کرنے کے لئے ہمہ تن مصروف ہے مگر اس جوش و سرگرمی پر ایک تمسخر آمیز انکساری کا کچھ نقاب پڑ گیا ہے رواجی فرائض کو مستقل مزاجی سے قبول کر لینے کے ساتھ ایک لطیف مگر شدید تشکیک بھی پائی جاتی ہے جو اُن کے گرد ایک ایسے شعلہ کی طرح عمل کرتی ہے جس میں سے کسی وجہ سے اس کے سوزندہ اوصاف فنا ہو گئے ہیں۔

مگر یہاں ہم کو سقراط سے نہیں بلکہ اس کی تعلیم سے بحث ہے۔ مگر ان دونوں کو علیحدہ کرنا بھی ناممکن ہے۔ کیونکہ اخلاقیات کی تاریخ کے لئے بھی یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ اگر مقصد پر استقلال کے ساتھ جمے رہنے اور بصیرت سے پوری طرح سے کام لینے کی ضرورت سقراط کی تعلیم میں پوری طرح سے تسلیم نہیں کی گئی تو یہ وصف اس کی زندگی سے تو اور بھی زیادہ نمایاں ہے حقیقت تو یہ ہے کہ اس میں یہ وصف بدرجہ غایت موجود تھا اس وجہ سے یہ تعلیم میں نظر انداز ہو گیا ہے۔ کم سے کم اس کے متعلق تو یہ صحیح ہے کہ جس شئے کو وہ خیر اور بہتر جانتا تھا اس پر اس کا عامل ہونا لازمی تھا۔ جب کوئی شخص علم کے خلاف عمل کرتا تھا تو اُسکی آسان ترین توجیہ اس کے نزدیک یہ تھی کہ وہ فی الحقیقت علم نہ رکھتا تھا۔ وہ خیر کی کوئی ایسی تعریف یا تشریح نہیں کر سکا جس سے اس کو مجرد خیر کی بابت تشفی ہو جاتی جب سائل اس پر زور دیتے تھے تو وہ یہ کہ کر گریز کر جاتا تھا کہ میں ایسی کسی خیر شئے سے واقف نہیں ہوں جو کسی جزئی امر میں بھی خیر نہ ہو۔ خیر خود اپنی مخالفت نہیں کرتی یعنی حسین و خوبصورت مفید بھی ہوتا ہے اور نیک خوشگوار بھی ہوتا ہے۔ اور اس کو وہ جزئی حالتوں میں ثابت کر دینے کے لئے ہمیشہ تیار رہتا تھا۔ مسرت یا سعادت کے معنی اس کے نزدیک نیک عمل اور خوشحال زندگی دونوں کے تھے داس کے

بعد فلاطون وارسطو کا بھی یہی خیال رہا) اس کو وہ کوئی لفظی مغالطہ نہیں بلکہ اصلی حقیقت خیال کرتا تھا اگر وہ حکمت کو جو فضیلت ہے اور روح کی خوبی ہونے کی حیثیت سے سب سے بڑی فضیلت ہے وہ قابل قدر سمجھتا ہے اور اگر اس کے حاصل کرنے اور ترویج دینے میں اس کو سخت ترین افلاس کا سامنا ہوتا ہے، تو وہ نہایت استقلال کے ساتھ یہ کہتا ہے کہ اس قسم کی زندگی لذت کے اعتبار سے تعیش کی زندگی پر فوقیت رکھتی ہے۔ جب وہ اپنے وطن کے قوانین کی عدول حکمی کرنے کے بجائے موت کو اختیار کرتا ہے تو اس امر کا ثبوت دینے کے لئے بھی بالکل تیار ہوتا ہے کہ غالباً میرا مرنا زندگی سے زیادہ نفع بخش ہوگا۔

خیر کے متعلق اس کے نظریہ میں جو متعدد پہلو پائے جاتے ہیں اس کی عمدہ مثال اس کے وہ اقوال ہیں جو دوستی کے متعلق ہیں اور جس میں اعلیٰ وادنیٰ حیرت انگیز طور پر ملے ہوئے ہیں۔ اگر روح کی بہتری اور بھلائی سب سے عمدہ خوبی ہے تو ایک عمدہ دوست خارجی اشیاء میں سب سے بہتر ہوگا۔ ایسے دوست کے حاصل کرنے کے لئے جو بھی اور جتنی بھی کوشش کی جائے جائز ہے۔ اس کے ساتھ ہی دوستی کی عمدگی کا اثبات اس کے افادہ سے ہونا چاہئے۔ ایسا دوست جو کسی کام نہ آئے محض بے کار ہے۔ اور اس سے بعض اوقات سقراط نہایت معمولی اور ادنیٰ فوائد مراد لیتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی وہ اس امر کا بھی مدعی ہے کہ ایک دوست دوسرے دوست کی سب سے بڑی خدمت جو کر سکتا ہے وہ یہ ہے کہ اخلاقی اعتبار سے اس کی اصلاح کرے۔

اس لئے میرے خیال میں اگرچہ ایتھنز کی حکومت کا سقراط کو ایسا سوفسطائی ٹھہرا کر ملزم قرار دینا قطعاً غلط نہ تھا جس نے نوجوانوں کے اخلاق خراب کر دیئے تھے مگر سقراط کے شاگردوں کا اس الزام کی نہایت غصہ سے تردید کرنا جس حد تک کہ اس کا ان کے استاد کے ذاتی اخلاق یا اس کے عمیق ترین فلسفیانہ مقاصد و اعتقادات سے تعلق ہے بالکل صحیح تھا۔ ایک طرف تو جب ہم زینافن اور فلاطون کے بیان کا باہم مقابلہ کرتے ہیں تو ہم کو یہ ضرور احساس ہوتا ہے کہ استدلال سقراط کی تعلیم کا سلبی اثر ایجابی کی نسبت زیادہ قوی رہا ہوگا۔ اس وجہ سے ایسے

لوگوں کے ذہن پر جو عقلی اعتبار سے تیز اور دقیقہ رس ہوتے ہیں مگر جن میں اخلاقی خلوص نہیں ہوتا اس کی تعلیم کا یہی اثر پڑا ہوگا۔ اگرچہ وہ اپنے قول اور فعل سے مدون اور غیر مدون، تمام قوانین کی تعمیل کو کتنا ہی ضروری کیوں نہ کہتا ہو، مگر اس کے ایک ذہین شاگرد کو یہ خیال ضرور ہوتا ہوگا کہ تعمیل قوانین کے متعلق وہ جو دلائل بیان کرتا ہے، ان میں وہ قوت نہیں ہے جو اس کی تخریبی دلائل میں ہے۔ دوسری طرف سقراطی اسلوب کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اس خاص تشکیک کے ساتھ جو اس سے ہمیشہ کے لئے پیدا ہوجاتی ہے بنی نوع انسان کی عقل سلیم پر ایک عام یقین بھی مستقل طور پر ملا ہونا چاہئے، کیونکہ جہاں وہ ہمیشہ عام آرا، پر جرح کرتا رہتا ہے، اور اس کے تناقضات سے یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ علم نہیں، وہاں اس کے دلائل و مقدمات ہمیشہ عام خیال سے ماخوذ ہوتے ہیں جو اس میں اور اس کے مخاطبوں میں مشترک ہوتے ہیں اور جس علم کو وہ تلاش کرنا چاہتا ہے اس کے اندر یہ بات مضمر ہوتی ہے کہ یہ کچھ ایسی شئے ہوگا جو ان عام اعتقادات وخیالات میں ہمنوائی پیدا کرے گا نہ کہ ان کو باطل و منہدم کرے گا۔ اس کا اظہار اس مقام پر ہوتا ہے جو مکالمہ کے اندر تلاش صداقت کے لئے سب سے اہم ہوتا ہے گفتگو اور مکالمہ ہی کے ذریعے سے اس کو اس امر کی توقع ہوتی ہے کہ میں علم تک پہنچ سکوں گا۔

اب تک ہم نے اس علم کے متعلق گفتگو کی ہے جس کو سقراط انسان کی حقیقی و اصلی خیر کا علم ہونے کی حیثیت سے تلاش کرتا تھا۔ اور حقیقت یہ ہے کہ اس کی جدلیاتی تحقیق کا یہی سب سے بڑا اور اصلی مقصد ہے، لیکن ہمیں یہ فرض نہ کر لینا چاہئے کہ وہ اسی کو ایسا علم خیال کرتا تھا جو انسانی زندگی کی حکیمانہ تنظیم کیلئے ضروری ہے اس کو ایسا دکھایا گیا ہے کہ وہ "خیر" "فضیلت" "لذت" ہی کے نہیں بلکہ کل ایسے تصورات کی تعریف کی تحقیق کرتا رہتا ہے، جو ہمارے عملی استدلالات میں داخل ہوتے ہیں خواہ ان کا تعلق اجتماعی معاملات سے ہو یا انفرادی سے۔ اس کی ایک نہایت ہی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ جن فنون سے ضروریات انسانی پوری ہوتی ہیں ان میں سے وہ ادنیٰ ترین کی طرف بھی پوری توجہ کرتا ہے

یہ تو میں پہلے ہی بیان کر چکا ہوں کہ وہ کائنات طبیعی کی ماہیت کے متعلق خالص نظری تحقیقات کو محض بیکار اور لغو سمجھتا تھا۔ مگر وہ اس امر کو تسلیم کرتا تھا کہ خارجی اشیاء کو ضروریات انسانی کے مطابق بنانے میں انسانی فضیلت کا زیادہ حصہ صرف ہونا چاہئے۔ اس لئے ان اشیاء اور ان کے اوصاف و خواص کا علم جس حد تک کہ یہ ان کو ضروریات انسانی کے مطابق بنانے میں مفید ہے کامل عقلی کردار کے لئے قطعاً ضروری ہے بلکہ ایک اعتبار سے تو خیر برتر کا علم ہے یعنی اسی خیر کا جو زندگی کی حقیقی غایت کے لئے بمنزلہ وسیلہ کے ہے پس ہر معقول و مفید محنت اس کی نظر میں ایک منفعت و قیمت رکھتی ہے، جو اس تنفر کے مقابلہ میں جو مہذب یونانی ادنی میکانکی محنت کے متعلق رکھتے تھے بالکل نئی شئے ہے۔ زینافن نے اس کی ایک زرہ ساز سے گفتگو کو بالتفصیل نقل کیا ہے، جس میں سقراط بتدریج زرہ سازی کی معقولیت ثابت کرتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اہل یونان اس کی گفتگو کا اس بناء پر مذاق اڑاتے ہیں کہ اس میں ادنی پیشوں کی تمثیلیں ہوتی ہیں وہ اور ہمیشہ اپنے استدلال میں موچیوں، بڑھیوں، ٹھٹیروں اور گڈریوں کا اکثر ذکر درمیان میں لاتا رہتا ہے۔ حقیقت یہ ہے جیسا کہ فلاطون ججوں کے سامنے اس سے اپنی صفائی میں کہلاتا ہے کہ عام اہل حرفہ اور مدعیان علم و سیاست میں یہ فرق ہے کہ یہ لوگ اپنے فن سے واقف ہوتے ہیں۔ انسانی زندگی کو معلوم و متعین غایات کی خاطر معقول وسائل کے قالب میں ڈھالنے کا جو عظیم الشان کام ہے اس میں ادنی فنون نے قائدوں کا کام کیا ہے اور بہت آگے بڑھ گئے ہیں۔ انھوں نے اپنے سبق کا بہت کچھ حصہ سیکھ لیا ہے برخلاف اس کے زندگی اور حکومت کے شاہانہ فن ابھی مبادی ہی سے کشمکش کر رہے ہیں۔

پس اگر ہم فلسفۂ اخلاق کے اس عظیم الشان موجد کی تعلیم و سیرت کو ایک جا کر کے دیکھیں (جو بالکل ضروری ہے) تو اس میں تاریخی طور پر مندرجہ ذیل خصوصیات اہم معلوم ہوتی ہیں۔ (۱) علم کی سچی تحقیق کہیں نظر نہیں آتی۔ لیکن اگر یہ تحقیق کامیاب ہو جائے تو اس سے کردار انسانی کامل ہو جائے گا۔

علم اولاً تو حقیقی و اصلی خیر کا ہونا چاہئے ثانوی طور پر ان تمام چیزوں کا ہونا چاہئے جو اضافی طور پر پسندیدہ ہوتی ہیں یعنی ان تمام وسائل کا جن کے ذریعہ سے انسان یہ غایت حاصل کر سکتا ہے (۲) خیر و شر کے متعلق جو خیالات عام طور پر رائج ہیں ان کو عارضی طور پر تسلیم کر لیتا ہے اور ان کے تناقض و پیچیدگی سے کوئی تعرض نہیں کرتا بلکہ اس کے مختلف عناصر میں ہمنوائی پیدا کرنے کے لئے منفعت نفس کے معیار سے نیکی کی بدی پر فوقیت ثابت کرنے کے لئے ہمیشہ تیار رہتا ہے (۳) جن باتوں کا اس کو یقین ہو چکا تھا ان کے پورا کرنے میں ذاتی استقلال جو بظاہر اسی قدر آسان معلوم ہوتا تھا جتنا کہ حقیقتہً عدیم المثال تھا۔ یہ بات کہ سقراط کی گفتگو کے چشمے سے یونانی اخلاق کے اس قدر مختلف سمتوں میں بہنے والے دریا کیونکر نکلے ہیں اسی وقت سمجھ میں آسکتی ہے جب ہم ان تمام امور کو پیش نظر رکھیں۔

جو حلقہ سقراط کے گرد جمع ہوتا تھا اس سے چار مختلف مذاہب اپنے آغاز کو منسوب کرتے ہیں (۱) میگاری (۲) فلاطونی (۳) کلبی (۴) سرینی۔ ان اختلافات کے باوجود جو ان کو ایک دوسرے سے جدا کرتے ہیں استاد کا اثر ان سب میں ظاہر ہے۔ اس امر میں یہ سب متفق ہیں کہ انسان کی سب سے بڑی دولت حکمت یا علم ہے اور سب سے اہم علم علم خیر ہے۔ مگر یہ اتفاق یہیں پر ختم ہو جاتا ہے۔ اس حلقہ کا زیادہ فلسفیانہ حصہ جس میں اقلیدس ساکن میگارا سرگروہ معلوم ہوتا ہے اس کو ایسی تحقیق کا مقصد قرار دیتا ہے جو ہنوز حاصل نہیں ہوا ہے۔ وہ اس کی تلاش میں از سر نو مصروف ہوتا ہے اور اس کی سرشت کا احساس کر کے اس کو کائنات کا راز نہفتہ قرار دیتا ہے، اور اس طرح اخلاقیات سے گزر کر مابعد الطبیعیات میں جا پڑتا ہے۔ مگر ان میں بعض ایسے تھے جن کی طلب علم کی بآسانی تشفی ہو جاتی ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو اپنے استاد کی تعلیم کے ایجابی و عملی پہلو سے متاثر ہوتے ہیں اور نسبتہً سادہ شئے کی تلاش کرتے ہیں۔ حقیقت میں تو یہ لوگ خیر کو ایک معلوم و متحقق شئے قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک فلسفہ کی غایت یہ ہے کہ

یہ اس علم کو کردار پر منطبق کرتا ہے۔ ان میں اینٹی استھینز کلبی اور ارسٹی پس سائرینی ہیں۔ ان کو ہم اتباع سقراط صرف اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ دونوں اس امر کو قطعاً تسلیم کرتے ہیں کہ انسان کا یہ فریضہ ہے کہ وہ ایک معقول اصول کے مطابق زندگی گزارے اور محض کسی تسویق یا رواج کو اپنا دستور العمل نہ بنائے، دونوں کے نزدیک اسی قسم کی عقلیت سے زندگی کو ایک نئی قدر و قیمت حاصل ہوتی ہے۔ اور دونوں سقراطی مزاج کا وہی سہل و سنجیدہ استقلال قایم رکھنے کی کوشش کرتے ہیں کہ باوجود اس امر کے کہ یہ اپنے استاد کی ایجابی تعلیم کو دو ایسے فلسفوں میں تقسیم کر دیتے ہیں جو ایک دوسرے کے قطعاً مخالف و منافی ہیں ان دونوں کے متضاد اصولوں کے متعلق ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ گو ارسٹی پس اپنے استاد کی تعلیم کو واضح قانونی وحدت میں تحویل کرنے کے لئے سب سے ظاہر منطقی قدم اٹھاتا ہے مگر اسمیں شک نہیں کہ اینٹی استھینز سقراط کی زندگی سے نہایت ہی قرین قیاس نتیجہ اخذ کرتا ہے۔

ارسٹی پس اور سرینیہ ارسٹی پس کا استدلال یہ ہے کہ اگر ان تمام چیزوں میں جو کردار کے اندر پسندیدہ و مستحسن کہی جا سکتی ہیں مفید ہونیکا وصف ہوتا ہے (یعنی ان کی یہ خصوصیت ہوتی ہے کہ وہ کسی مزید خیر کا باعث ہوتی ہیں) اگر عمل نیک دراصل ایسا عمل ہوتا ہے، جو توجہ کے ساتھ عقلی طور پر اس امر کے سمجھ لینے کے بعد کیا جاتا ہے کہ یہ اس خیر کے لئے ایک وسیلہ ہے، تو یہ خیر لذت کے علاوہ اور کوئی نہیں ہو سکتی جس کی ذی روح فطری طور پر حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور اس کے مخالف یعنی الم سے بچنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کو اس نتیجہ کے لئے ایک مابعد الطبیعیاتی بنیاد ملجاتی ہے۔ اور یہ بنیاد وہ نظریہ ہے جس تک اس کو پروٹاگورس کی اضافیت لے جاتی ہے، اور یہ ہے کہ ہمکو اشیاء کا علم صرف ان ارتسامات کے ذریعہ سے ہوتا ہے جو ان اشیاء کے ہم پر ہوتے ہیں اس سے ایک بدیہی نتیجہ یہ نکلتا تھا کہ ہمارے حواس کی وہ دلپذیر حرکت جس کو کہ ہم لذت کے نام سے

موسوم کرتے ہیں جس ذریعہ سے بھی ہم کو حاصل ہو اس کو حاصل کریں اور وہی ایک ایسی خیر ہے جس کو ہم حاصل کر سکتے ہیں اور جس کا ہم کو وقوف ہو سکتا ہے کسی قسم کی لذت بجائے خود کسی دوسری لذت سے بہتر نہیں ہوتی اگرچہ بعض لذتوں کو صرف اس بناء پر ترک کر دینا پڑتا ہے کہ ان کے بعد کے نتائج ناگوار ہوتے ہیں۔ جسمانی لذت و آلام کو ارسٹی پس سب سے زیادہ شدید کہتا ہے اگرچہ وہ ایسا کسی مادی نظریہ کی بناء پر نہیں کہتا۔ کیونکہ وہ خالص ذہنی لذات کے وجود کو بھی تسلیم کرتا ہے مثلاً اپنے وطن کی خوشحالی کو دیکھکر مسرور ہونا بھی اس کے نزدیک ایک قطعی لذت ہے۔ وہ اس امر کو قطعاً محسوس کرتا ہے کہ جس شئے کو میں خیر کہتا ہوں وہ محض لمحی ہوتی ہے اور اس کا حصول بتدریج تھوڑا تھوڑا کر کے ہو سکتا ہے۔ اس لئے وہ وقتی لذت کے حصول پر ضرورت سے زیادہ زور دیتا ہے۔ اور یہ کہتا ہے کہ انسان کو مستقبل کی نسبت جس کی لذت مشکوک ہوتی ہے کبھی پریشان نہ ہونا چاہئے۔ لمحہ بہ لمحہ حالات و واقعات سے جو لذتیں حاصل ہوتی رہیں ان سے نہایت سنجیدگی اور ہوشیاری سے لذت اندوز ہونا چاہئے، اور ان کو جذبہ تعصب یا توہم سے خراب نہ کرنا چاہئے۔ اسی میں اس کی حکمت و فراست ظاہر ہوتی ہے۔ مشہور یہ ہے کہ اس نے اس نصب العین کو حاصل کر لیا تھا ان توہمات و تعصبات میں جن سے کہ عقلمند آدمی کو اس کے نزدیک آزاد و بری ہونا چاہئے وہ رواجی اخلاق کے ان اجزا کا احترام بھی داخل سمجھتا ہے، جن کی خلاف ورزی قانونی سزا کا باعث نہیں ہوتی۔ اگرچہ سقراط کی طرح وہ یہ کہتا ہے کہ ان سزاؤں کی وجہ سے قانون اور ضوابط کی تعمیل واجب معقول ہو جاتی ہے۔

اینٹی استھنیز اور کلبیہ نے سقراطی تعلیم کے معنی اس کے بالکل برعکس سمجھے۔ ان کا بھی یہ خیال تو ضرور ہے کہ خیر اور نیکی کے انکشاف و تعریف کے لئے کسی نظری تحقیق کی ضرورت نہیں ہے۔ مگر ان کا یہ دعوی ہے کہ سقراطی حکمت جس کے عمل میں لانے سے انسان کو مسرت و طمانیت نصیب ہوتی ہے، لذات کے ہوشیاری و سنجیدگی سے حاصل کرنے پر نہیں بلکہ لذت کو

یہ سمجھکر ٹھکرا دینے پر مشتمل ہے کہ انسان کی معمولی خواہشوں اور مقصدوں کی غایات دراصل بے صرفہ و بیہودہ ہوتی ہیں - بلکہ لذت کو تو اینٹی استھینیز صاف الفاظ میں شر کہتا ہے - وہ کہتا ہے کہ لذات کا شکار ہونے سے بہتر تو یہ ہے کہ انسان پاگل ہو جائے - افلاس محنت و تعب اور بدنامی و رسوائی کو وہ قطعی طور پر مفید کہتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک روحانی آزادی اور نیکی کے حصول میں یہ بطور وسیلہ کے کام دیتے ہیں - اس میں شک نہیں کہ اس نے عقلی بصیرت کو "سقراطی روحانی قوت" سے قوی کرنے کو نظر انداز نہیں کیا - مگر اسے یہ خیال تھا کہ بصیرت اور کامل ضبط سے ایسی مطلق روحانی قوت حاصل ہو سکے گی جو مسرت و طمانیت کو قطعی طور پر کامل کر دے گی - اس کا شاگرد دیو جانس جس نے عجیب و غریب حرکات سے اپنے تمام وہمی و رواجی ضروریات سے بے نیاز ہونے کو ظاہر کیا ہے ان کی بدولت وہ قدیم معاشرتی تاریخ میں بہت ہی معروف ہستی بن گیا ہے - با ایں ہمہ اس کی ان تمام شدتوں اور مبالغوں کے اندر اس سقراطی نمونہ کا ایک عنصر پایا جاتا ہے جس کی یہ غیر ارادی طور پر بے ڈھنگی نقل کرتا ہے - کلبیہ کا یہ خیال کہ "ایک صاحب عقل انسان کے نزدیک فضیلت و حکمت کے علاوہ کسی شئے کی کوئی قدر و منزلت نہیں ہو سکتی" عملی اعتبار سے دو اہم پہلو رکھتا ہے (۱) اپنی غیر ضروری خواہشوں اور اشتہاؤں کو دبانا چاہیئے، کیونکہ ان کی وجہ سے انسان کو ایسی شئے کے متعلق محنت و پریشانی اٹھانی پڑتی ہے جو حاصل ہونے کے بعد بیکار محض ہوتی ہے - (۲) دوسروں کے غیر معقول معتقدات سے بے اعتنائی برتنی چاہیئے ثانی الذکر پہلو کے اعتبار سے کلبیہ کی تعلیم کی جدت اور سقراط سے اس کا انحراف سب سے زیادہ نمایاں ہے - کلبی اپنی زندگی کو مقررہ و مروجہ آئین و قوانین سے منضبط کرنے اور ان کی متابعت کرنے کو صرف اس لئے گوارا نہ کر سکتا تھا کہ یہ مروجہ و مقررہ ہیں - وہ صرف ان قوانین کی پابندی لازمی سمجھتا تھا جن کو عقل مقرر کرتی ہے اور عقل کے مقرر کردہ ہونے کی وجہ سے ان کی پابندی سب پر لازمی ہوتی ہے -

پس اگر سب عقلمند ہوں تو مملکتوں اور قانونی نظاموں کے اختلافات ایک قلم محو ہو جائیں ۔ ایک حکومت ہو اور اس کا ایک قانون ہو جو سب کے لئے یکساں ہو ۔ عورت و مرد غلام و آقا سب پر اس کی پابندی یکساں لازمی ہو ۔ یا بہ الفاظ دیگر غلامی کا وجود نہ ہو کیونکہ اس معیاری مملکت میں معقول امر کے کرنے کے لئے کسی کے حکم کی ضرورت نہ ہو اور نہ غیر معقول امر میں وہ کسی کے احکام کی تعمیل کر سکے اس لئے ہمہ وطنی کا تعقل جو بعد کے اور زیادہ با اثر رواقی فلسفے میں اس قدر اہم ہو جاتا ہے، کلبیہ کی ایجاد ہے ۔ لیکن کلبیہ کے تصور حکمت یا اخلاقی بصیرت میں سوائے غیر معقول آراء اور خواہشوں کے اثر سے محفوظ رہنے کے اور کوئی قطعی ایجابی اہمیت تلاش کرنا محض بیسود ہے ۔ آزادی عقل پر زور دیکر انھوں نے آزاد عقل کے لئے اپنی آزادی کے علاوہ اور کوئی مقرر و متعین مقصد باقی نہیں رکھا۔ بقول فلاطون یہ کہنا کہ علم خیر ہے اور جب یہ پوچھا جائے کہ کس شئے کا علم؟ تو سوائے یہ کہنے کے کہ "خیر کا علم" اور کوئی ایجابی جواب نہ ہو محض لغویت ہے ۔ لیکن کلبیہ نے اس لغویت سے بچنے کی کوئی سنجیدہ کوشش بھی نہیں کی ۔

فلاطون از ۴۲۷ سنہ ق م تا ۳۴۷ سنہ ق م

سقراطی تعلیم کے ان مختلف پہلوؤں پر ہم آئندہ اس وقت بحث کریں گے جب ارسطو کے بعد کے فلسفی مذاہب کا ذکر ہوگا اب ہم کو سقراطی تخم سے فلاطونی شگوفہ، اور ارسطاطالیسی پھل تک پورے نشو و نما کا پتہ چلانے کے پیچیدہ کام میں مصروف ہونا چاہئے اب ہم کو اس امر کا اندازہ ہو سکتا ہے کہ سقراط سے پہلے متعدد مابعد الطبیعیاتی مذاہب کے اثر نے سقراط کے اثر کے ساتھ ملکر وہ مشہور تصوریت پیدا کی جس کو بعد کی نسلوں نے فلاطون کے مکالمات سے سیکھا ہے ۔ لیکن ہر عنصر نے جس طرح سے اور جس حد تک ملکر کام کیا ہے اس کا قیاس بھی مشکل ہے ۔ یہاں ہم فلاطون کے خیالات پر محض سقراط کی تعلیم کے نسبت سے بحث کر سکتے ہیں، کیوں کہ اس تصوریت کے اخلاقیاتی پہلو کا باعث یقیناً سقراط ہے، اور ہم کو فی الحال اسی پہلو سے بحث ہے ۔

فلاطون کی اخلاقیات کو صحیح معنی میں مکمل نتیجہ نہیں کہہ سکتے بلکہ، یہ سقراط کے

نظریئے کا سلسلہ ہے جس کا ارسطو کے نسبتہً واضح فلسفے میں اختتام ہوتا ہے، اس کے علاوہ فلاطون کی تعلیم کے بعض حصوں میں کچھ مرتاضی و تصوفی خیالات بھی ہیں جو ارسطو کے یہاں نظر نہیں آتے اور جو واقعہ یہ ہے کہ فلسفۂ یونان سے فلاطون کی موت کے بعد ہی محو ہو جاتے ہیں اور جن کو بہت زمانہ کے بعد نو فیثاغورثیت اور نو فلاطونیت پھر تازہ کرتی ہے اور مضحکہ خیز طور پر ترقی دیتی ہے۔ پہلی منزل جس میں کہ ہم فلاطون کے اخلاقیاتی نظریہ کو سقراط کے اخلاقیاتی نظریہ سے ممتاز کر سکتے ہیں، فلاطون کے مکالمہ پروٹاگورس میں آتی ہے، اس میں وہ اس علم کے مقصد کی تعریف کرنے کی ایک سنجیدہ کوشش کرتا ہے، جس کو وہ اپنے استاد کی طرح ہر قسم کی فضیلت کی اصل سمجھتا ہے۔ اس میں وہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس قسم کا علم درحقیقت لذات و آلام کی مساحت ہے، جس کے ذریعہ سے عقلمند آدمی موجودہ احساسات کے مقابلہ میں آیندہ احساسات کی قیمت کا غلط اندازہ کرنے سے بچ سکتا ہے جو عموماً لوگ اس وقت کرتے ہیں جب ان کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ وہ خوف یا خواہش سے متاثر ہو گئے۔ اس لذتیت نے فلسفۂ فلاطون کے متعلمین کو ہمیشہ پریشان کیا ہے اور غالباً وہ خود بھی اس کو حقیقت کا ایک جزئی اظہار ہی خیال کرتا تھا۔ با ایں ہمہ (جیسا کہ سرینیہ کے اسی قسم کے خیال کا ذکر کرتے وقت کہا گیا تھا) جب سقراط کا کوئی شاگرد اس کے اس نظریئے کی تشریح کرنا چاہتا تھا کہ خیر کے مختلف مروجہ تصورات یعنی حسین لذت بخش و مفید دراصل ایک ہیں اور ان کی ایک دوسرے سے ترجمانی ہونی چاہیئے، تو لذتیت ہی ایک ایسا ظاہر نتیجہ ہے جس تک وہ پہنچ جاتا تھا۔ لیکن فلاطون اس نتیجہ کا صرف اس وقت تک قائل ہو سکتا تھا جب تک کہ اس نے سقراطی طریقہ کو کردار انسانی سے گزر کر ایک عام مابعد الطبیعیاتی فلسفہ کی صورت میں منتقل نہ کیا تھا۔

اس تحریک کو مختصراً اس طرح سے بیان کر سکتے ہیں، کہ سقراط کہتا تھا کہ "اگر ہم یہ جانتے ہوں کہ عدالت کیا ہے تو ہم اس کی عام تشریح یا تعریف کر سکتے ہیں"، لہٰذا عدالت کا صحیح علم اس قسم کے عام واقعات یا علائق کا علم ہے

جو ان تمام انفرادی حالتوں میں موجود ہوتے ہیں جن پر ہم عدالت کے عام تصور منطبق کرتے ہیں۔ لیکن یہ اخلاقیاتی علم کے علاوہ فکر و گفتگو کی اور چیزوں پر اسی طرح سے صادق آنا چاہیئے کیونکہ عام تصورات اور جزئی حالتوں کا بھی تعلق کل طبیعی کائنات میں پایا جاتا ہے۔ ہم اس کے متعلق صرف اس قسم کے تصورات ہی سے گفتگو اور فکر کر سکتے ہیں۔ پس اس شیئے کا حقیقی یا سائینٹیفک علم جس کو ہم جان سکتے ہیں عام علم ہونا چاہیئے جس کا تعلق افراد سے نہیں بلکہ ان تمام عام اوصاف سے ہو جن کی افراد مثالیں ہوتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ جب ہم اپنے تصور فرد کی جانچ کرتے ہیں تو وہ اس قسم کی عام خصوصیت کا مجموعہ معلوم ہوتا ہے، مگر صحیح علم کا موضوع بھی ایسی شیئے ہونی چاہیئے جس کا در حقیقت وجود ہو اس لئے کائنات کی حقیقت عام واقعات یا علائق پر مشتمل ہونی چاہیئے نہ کہ افراد پر جو کہ ان کی مثال ہوتے ہیں۔

یہاں تک منازل استدلال بالکل واضح ہیں۔ مگر فلاطون کے فلسفہ میں جو بات خاص طور پر ہماری توجہ کو اپنی جانب مبذول کرتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ منطقی حقیقت (جس نام سے کہ بعد میں اس کو موسوم کیا گیا تھا) اخلاقی نوعیت کیونکر اختیار کرتی ہے۔ کیونکہ گو فلاطون کا فلسفہ کل کائنات سے تعلق رکھتا ہے مگر اس کے فلسفیانہ غور و فکر کا معروض ہنوز خیر عظمیٰ ہے جس کو ہر قسم کے علم اور ہر قسم کی تکوین کی وجہ اصلی خیال کیا جاتا ہے۔ یعنی کائنات کے اصل اصول کو اس کی غایت کے مطابق خیال کیا جاتا ہے۔ یا بہ اصطلاح ارسطو علت صوری کو علت غائی کے مطابق سمجھا جاتا ہے۔ ایسا کیونکر ہوتا ہے۔

شاید ہم اس کی بہترین توجیہ، اس طرح پر کر سکیں یسقراطی طریقے کو کردار انسانی پر جو ابتداً منطبق کیا گیا تھا اس طرف دوبارہ رجوع کریں۔ چونکہ ہر قسم کی معقول فعلیت کسی نہ کسی غایت کے لئے ہوتی ہے اس لئے انسانی صنعت و حرفت کے مختلف شعبوں یا فنون کی تعریف اس طرح پر ہو گی کہ ان کے غایات و فوائد بیان کئے جائیں۔ اور اسی طرح سے صاحبان فن کا تذکرہ کرتے وقت ہم لازمی طور پر ان کی غایت کا ذکر کریں گے کہ وہ کس لئے مفید ہیں جس حد تک وہ اس غایت کو پورا کرتے ہیں اس حد تک ہم

ان کو فنی نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ایک مصوّر جو تصویر کشی سے نابلد ہو اس کو ہم کہیں گے کہ وہ مصور نہیں ہے۔ اس مثال کو لو جیسے سقراط اکثر بیان کیا کرتا تھا، کہ حاکم وہ ہوتا ہے جو محکوم کی غایت کو تکمیل کرتا ہے۔ اگر وہ ایسا کرنے سے قاصر ہے تو وہ صحیح معنی میں حاکم نہیں ہے۔ اور ایسی معاشرت میں جو سقراط کے اصول کے مطابق منتظم ہو ہر انسان سے کوئی نہ کوئی کام لیا جائے گا۔ اس کی زندگی کی غایت یہ ہوگی کہ وہ کسی کام کے لئے مفید ہو۔ لیکن اس نظریئے کو کل عضوی دنیا پر وسعت دینا بھی کچھ دشوار نہیں جو آنکھ دیکھکر اپنی غایت کو پورا نہیں کرتی وہ آنکھ کی اصل صفت سے محروم ہے۔ مختصر یہ کہ ہم کل اعضاء اور تمام آلات کے متعلق یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ جو کچھ ہم ان کو خیال کرتے ہیں اسی حد تک ہیں جس حد تک وہ اپنے فعل کو انجام دیتے اور اپنی غایت کو پورا کرتے ہیں۔ پس اگر ہم کل عضوی کائنات کو وسائل و غایات کی مطابقت خیال کریں تو ممکن ہے یہ بات ہماری سمجھ میں آجائے کہ فلاطون نے یہ خیال کیونکر قائم کیا کہ تمام اشیاء جو درحقیقت موجود ہیں یا (جیسا کہ ہم کہتے ہیں) جن کے تصور کا تحقق ہو چکا ہے وہ اسی حد تک موجود ہیں جس حد تک کہ وہ اس خاص غایت یا خیر کو پورا کرتی ہیں جس کیلئے یہ موزوں و مناسب ہیں۔ لیکن یہ خاص غایت درحقیقت اسی حد تک خیر ہوسکتی ہے، جس حد تک کہ اس کا غایت اصلی یا کل کی خیر سے تعلق ہے، اور یہ کل کی خیر کا وسیلہ اس کا ایسا جزو ہے، جس میں کہ اس کا جزوی طور پر تحقق ہوتا ہے۔ پس اگر عضوی دنیا کے ہر حصہ کی اصلیت یا حقیقت اس خاص غایت یا خیر کے اندر ہے، تو ہر قسم کی اصلی بنیاد کائنات کی اصلی غایت یا خیر کے اندر ہونی چاہئے۔ اور اگر ہر قسم کی حقیقت کی بنیاد یہ ہے، تو اس کا علم انسانی زندگی میں ہر قسم کی رہبری و رہنمائی کا موجب چاہئے۔ انسان چونکہ کائنات کا ایک جزو اور اس کا ایک مختصر نمونہ ہے، اس لئے اس کی کوئی خیر بھی ایسی نہیں ہو سکتی (جس طرح سے اس کا وجود کائنات سے علٰحدہ نہیں ہو سکتا) جو کائنات کی خیر سے ماخوذ نہ ہو اس طرح فلاطون نے بغیر اس کے کہ اس حد کو واضح طور پر چھوڑے جو سقراط نے فلسفے کے لئے مقرر کی تھی کہ یہ صرف انسانی خیر کے مطالعہ پر مشتمل ہے انسانی تعقل کو اس قدر عمیق بنا دیا ہے کہ اس کی تلاش خارجی عالم کی تحقیق

کی طرف لے جاتی ہے جس سے سقراط نے اعراض کیا تھا۔ خود سقراط بھی باوجود اس نفرت کے جو وہ طبیعیات سے رکھتا تھا، مذہبی غور و فکر کے بعد کائنات کے متعلق علمیاتی نظریہ قایم کرنے پر مجبور ہوا تھا، کیونکہ اس کے تمام اجزا کو خدائی حکمت نے کسی خدائی غایت کے لئے منتظم و مقدر کیا ہے۔ فلاطون نے جو کچھ کیا ہے وہ محض اس خدائی غایت کو (جس کو خود ذات خداوندی خیال کیا جاتا ہے) اُس خیر عظمیٰ کے مطابق کرنے کی کوشش کی ہے، جس کی فلاطون حاصل کرنیکی کوشش کرتا تھا جس کا علم انسانی زندگی کے کل مسائل کو حل کردے گا۔ سقراطی اخلاقیات کو سقراطی دینیات کے ساتھ اس طرح خلط کر دینے میں غالباً اقلیدس ساکن مگارا نے فلاطون سے پہل کی تھی اس کے نزدیک حقیقی وجود ایک ہی ہے، جس کو ہم مختلف ناموں یعنی خیر حکمت عقل و خدا کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ مگر سقراط حسین و مفید کو بھی ایک دوسرے کے مطابق کہتا تھا۔ فلاطون نے اس مطابقت کو فہرست بالا میں حسن مطلق کا نام زیادہ کر کے اور بھی بلند کر دیا۔ اور اس امر کی تشریح کی کہ انسان جو حسین شئے سے محبت کرتا ہے وہ اس کو گوشت پوست سے روح یا انفرادی سے کلی تک بلند کر دیتی اور آخرکار اپنے آپ کو روح کی ایک ایسی شدید خواہش کی صورت میں ظاہر کرتی ہے جو یہ کل زندگی اور کائنات کے جوہر یا روح کے متعلق رکھتی ہے۔

پس ہم کو یہ سمجھنا چاہئے کہ فلاطون ہی نے یہ عظیم الشان قدم اٹھایا ہے اور اخلاقیات و وجودیات کے تعقلات اصلی کو ایک کر دیا ہے۔ اب ہم کو یہ دیکھنا ہے کہ اس کی بنا پر، وہ ان عملی تحقیقات کے متعلق، کیا طرز اختیار کرتا ہے جن سے کہ اس نے آغاز کیا تھا۔ یعنی اب اس کا حکمت فضیلت لذت اور ان کے انسانی مسرت سے تعلق کے متعلق کیا خیال ہوگا۔

اس سوال کا جواب کچھ نہ کچھ پیچیدہ ہونا ضروری ہے۔ اس ذیل میں ہم کو اولاً تو اس امر پر غور کرنا ہے کہ فلسفہ اب چوک سے نکلکر دارالمطالعہ اور درس گاہ میں آچکا ہے۔ سقراط معاشرۃ کے ایک معمولی فرد اور ایک ایسے شخص کے لئے جو اپنے ابنائے جنس میں معمولی زندگی بسر کرتا ہو، کردار کا صحیح فن

معلوم کرنا چاہتا تھا، لیکن اگر حقیقی عالم مجرد معروضات فکر سے بنا ہو، جس کا یہ عالم اشیاء محض پرتو ہے، تو ظاہر ہے کہ جو زندگی سب سے زیادہ حقیقی ہوگی اس کو حقیقی عالم سے تعلق ہوگا نہ کہ اس عالم سے جو حقیقت کا محض پرتو ہے۔ انسان کے ذہن کی حقیقی زندگی اس مجرد حقیقت پر غور و فکر کرنے کے اندر ہونی چاہئے، جس کو متفرون اشیاء مبہم طور پر ظاہر کرتی ہیں، اور جو ایک نمونے یا معیار کے طور پر ہوتا ہے، جس کی یہ ناقص طور پر نقل کرتی ہیں، اور انسان اسی حد تک حقیقی معنی میں انسان ہے جس حد تک وہ ذہن رکھتا ہے اس لئے انسان کی ذاتی خیر کی وہ خواہش جس کو فلاطون سقراط کی طرح سے ہر ذی روح کے لئے ایک مستقل و لازمی شئے سمجھتا تھا، اپنی بلند ترین صورت میں علم کی فلسفیانہ تڑپ بن جاتی ہے۔ اس کے نزدیک یہ تڑپ ادنی تسویقات کیطرح سے کسی ایسی شئے کی احتیاج کے احساس سے پیدا ہوتی ہے جو انسان کے پاس پہلے تھی، اور جس کی اس کی ذہن میں ایک دبی ہوئی یاد ہوتی ہے۔ یہ تسویق انسان کی فلسفیانہ استعداد کی تسلیات سے قوی ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ حکمی استدلال سے جب کسی حقیقت کا علم حاصل کرتے ہیں تو ہم محض ایک ایسی شئے کو ظاہر کر دیتے ہیں جس سے ہم مبہم طور پر دل ہی دل میں واقف تھے۔ ہم صرف ایسی حالت کی نہفتہ یادداشتوں کو واضح شعور کے اندر لے آتے ہیں جس میں کہ روح اس انقلاب سے پہلے جس نے کہ اس کو ایک غیر جسم کے اندر مقید کر دیا ہے اور اسکی حقیقی فطرت میں گوشت پوست کے ساتھ احساسات و تسویقات کو ملا دیا ہے حقیقت و خیر کو آمنے سامنے دیکھتی تھی۔ اس طرح سے ہم اس معمہ پر پہنچ جاتے ہیں جس پر فلاطون نے اپنے متعدد مکالموں میں بار بار زور دیا ہے کہ زندگی کا حقیقی فن دراصل "مرنے کا فن ہے" انسان کو چاہئے کہ خیر اور حسن مطلق کے انتہائی اتحاد کے ساتھ زندگی گزارنے کے لئے اپنی زندگی کو محض حس تک محدود کر دے۔ دوسری طرف چونکہ انسانی اغراض کا یہ فلسفی انتزاع ہی کامل نہیں ہو سکتا اور چونکہ فلسفی کو بھی اسی متفرون محسوس دنیا میں زندگی گزارنی پڑتی ہے، اس لئے فلاطون سقراط کے اس نظریہ کو من وعن تسلیم کرتا ہے کہ حکمت اور فضیلت ایک شئے ہے جو شخص

خیر کی مجرد حقیقت کو سمجھتا ہے وہ اس کی اس عارضی و ناقص خیر میں نقل کر سکے گا جس کا تحقق انسانی زندگی میں ہو سکتا ہے۔ اور یہ بالکل ناممکن ہے کہ انسان کو اس کا علم ہو اور وہ اس کے مطابق اجتماعی و انفرادی معاملات میں عمل نہ کرے خیر کے حقیقی علم کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ انسان بہترین کو ترجیح دے گا اور جب کبھی چند ایسی صورتیں سامنے آئیں گی جن میں عقلی پسند کی ضرورت ہوگی تو انسان بہترین صورت کو اختیار کرے گا۔ پس حقیقی فلسفی کا علمی طور پر اچھا آدمی ہونا بھی لازمی ہے۔ انسانوں میں جو معبودوں سے سب سے زیادہ مشابہ ہوگا، اسی کو وہ سب سے زیادہ دوست بھی رکھیں گے، وہی بہترین مدبر بھی ہوگا، اگر معاشرہ کے حالات اس کو اپنی مدبری کے اظہار کا موقعہ دیں۔

فلاطوں کا نظریۂ فضیلت فلاطوں کے پختہ فلسفہ میں اس علمی نیکی کی عام خصوصیات کا تعین ان اساسی تعقلات سے ہوتا ہے، جو وہ کائنات کے متعلق رکھتا ہے۔ روح انسانی اپنی اچھی یا معمولی حالت میں عقل کے زیر نگیں مرتب و منتظم ہونی چاہئے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ نظم و ترتیب کس شئے کے اندر ہے؟ یہ بیان کرتے وقت کہ فلاطون نے اس سوال کا کیونکر جواب دیا، یہ بتا دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ وہ سقراط کے اس خیال کو پوری طرح سے تسلیم کرتا تھا، کہ برترین فضیلت کو علم خیر سے علیٰحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ مگر اس تعقل علم کے راسخ و وسیع ہونے کے ساتھ وہ ایک ادنیٰ قسم کی نیکی کو بھی تسلیم کرنے لگا، جو ایسے انسانوں میں بھی ہو سکتی ہے، جو فلسفی نہیں ہوتے۔ ظاہر ہے کہ اگر وہ خیر جس کا علم حاصل کرنا ہی کل اشیاء کی اصلی بنیاد ہو، اور اس کے علم کے ساتھ اور ہر قسم کے علوم شامل ہوں تو اس کو صرف چند ایسے منتخب اشخاص حاصل کر سکیں گے جن کو ہوشیاری سے ترتیب دی جائے گی۔ مگر نیکی کو انھیں معدودے چند نفوس تک محدود کر دینا دشوار معلوم ہوتا ہے۔ پس معمولی شہری بہادری عفت و عدالت کی کس طرح سے شرح کی جائے گی۔ ظاہر ہے کہ جو لوگ اپنا فریضہ ادا کرتے ہیں اور خوف و خواہش کے اثر پر غالب آتے ہیں وہ انسانی زندگی کے خیر و شر کے متعلق اگرچہ علم نہ رکھیں مگر صحیح آراء تو رکھتے ہیں لیکن یہ

صحیح رائے کس طرح سے پیدا ہو جاتی ہے فلاطون کہتا ہے کہ ایک حد تک تو یہ فطرت اور وہب الہٰی سے پیدا ہوتی ہے۔ پس بہترین قسم کی شہری فضیلت یا نیکی پیدا کرنے کے لئے ترتیب نہایت ہی اہم ہے جس میں جسمانی و روحانی دونوں قسم کی تعلیم ہوتی ہو۔ لیکن اس قسم[1] کی اخلاقی تعلیم صرف ان ہی لوگوں کے لئے ضروری نہیں ہے جو فضیلت کے اس عام معیار سے بلند نہیں ہو سکتے۔ یہ ان لوگوں کے لئے بھی ایسی ہی بلکہ اس سے بھی زیادہ ضروری ہے جن کو آخر میں فلسفہ تک پہنچنا ہوتا ہے۔ بلکہ فلاطون تو ایک دعویٰ یہ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ روح میں حکمت کے سوا باقی تمام فضیلتیں عادت سے پیدا ہوتی ہیں۔ یہ اس کو سقراطی نظریئے کے منافی نہیں معلوم ہوتا کیونکہ وہ اب تک اس کا قائل ہے کہ "خیر کا علم تمام فضائل پر حاوی ہوتا ہے"۔ وہ صرف اس امر پر زور دینا چاہتا ہے کہ یہ علم ایسی روح کے اندر جاگزین نہیں ہو سکتا جس نے اس کے لئے ایسی تیاری نہ کی ہو جس میں علمی تربیت کے علاوہ بھی بہت کچھ ہوتا ہے۔

یہ اہتمام صحیح معنیٰ میں کیونکر عمل کرتا ہے؟ اس سوال کا جواب دیتے وقت نفس کی تحلیل میں فلاطون کا اضافہ سقراط پر بالکل نمایاں معلوم ہوتا ہے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ روح کے مختلف حصوں میں مذکورۂ بالا ہمنوائی پیدا ہو جاتی ہے اور وہ غیر معقول تسویقات جو غیر منضبط روحوں میں غالب آتی رہتی ہیں اور ایسے افعال پر مجبور کرتی رہتی ہیں جو عقل کے خلاف ہوتے ہیں

[1] ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فلاطون نے مختلف اقسام کے غیر فلسفیانہ فضائل میں امتیاز کیا تھا اگرچہ وہ ان کے امتیازات کے متعلق کبھی اپنی باقاعدہ رائے کا اظہار نہیں کرتا۔ ان میں ادنیٰ ترین فضیلت فراست عوام پر جو شہوانی عیوب سے اخلاقی نفرت کی بناء پر نہیں بلکہ اس خیال کی بناء پر احتراز کرتی ہے کہ پرہیزگاری سے لذت کا ایک توازن قایم ہو جائے گا۔ اور سب سے بلند وہ ہے جو ایک ایسے غیر فلسفیانہ ذہن سے ظاہر ہوتی ہے جس کے شجاعتی عنصر کی فلسفہ کی رہبری میں باقاعدہ تربیت ہوتی ہے۔ ان اختلافات کے متعلق ایک دلچسپ بحث مسٹر آرچر ہنڈ کے فیڈو کے ایڈیشن کے ضمیمہ کے ہمراہ ملے گی۔

عقل کے تابع ہو جاتی ہیں۔ ان غیر معقول تسویقات کو وہ روح کے دو علیحدہ علیحدہ حصوں سے منسوب کرتا ہے جن کو اشتہائی و شجاعتی حصے کہہ سکتے ہیں ان دونوں کا عقل سے اور ایک دوسرے سے علیحدہ ہونا، اس کے نزدیک ہمارے اندر مخالف تسویقات کی موجودگی سے ثابت ہے۔ ان میں اول الذکر سے یہ وہ تمام خواہشیں منسوب کرتا ہے جو بظاہر جسمانی اسباب پر مبنی ہوتی ہیں اور جن کو ہم ایک خاص معنیٰ میں اشتہائیں کہتے ہیں۔ آخرالذکر کو وہ جذبات کے ایسے مجموعے کا باعث کہتا ہے جن کے مابین جدید نفسیات کوئی خاص ربط قایم نہیں کرتی لیکن جن میں ایک خصوصیت بلاشبہ مشترک ہوتی ہے کہ یہ سب کے سب پرجوش اور مدافعانہ افعال کا باعث ہوتے ہیں۔ مثلاً غصہ بہادری یا جراءت یا عزت کی محبت، شرم و بے عزتی کا خیال۔ ان دو حصوں کا اخلاقی درجہ بہت مختلف ہے۔ شجاعتی حصہ روحانی کشمکشوں میں ہمیشہ عقل کا معاون ہوتا ہے، اور خاص تربیت سے یہ خود اپنی ایک مخصوص فضیلت کے ظاہر کرنے کی بھی قابلیت رکھتا ہے اشتہائی حصہ ظاہر ہے کہ اس سے ادنیٰ ہے اور اس کی فضیلت اس کے علاوہ اور کوئی نہیں کہ یہ عقل کی اطاعت کرے۔

روح کی اس سہ گونہ تقسیم سے فلاطون چار فضیلتوں کا ایک باقاعدہ نظریہ قایم کرتا ہے جس کو یونان کا اخلاقی شعور زیادہ تر تسلیم کرتا ہے، اور جو بعد میں امہات فضائل کے نظریہ کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ (۱) حکمت (۲) شجاعت (۳) عفت (۴) عدالت۔ ان میں دو سب سے اہم ہیں اول حکمت جو اپنی اعلیٰ ترین معیاری صورت میں اس پورے علم کے صاحب و مالک ہونے کو ظاہر کرتی ہے، جس کا فلسفی جویاں ہوتا ہے۔ اور دوسرے روح کے تمام عناصر کی وہ باضابطہ فعلیت ہے جس کو فلاطون معاشری علایق صداقت و دیانت کی جڑ سمجھتا ہے اور جس کا اسی وجہ سے اس نے عدالت نام رکھا ہے۔ لفظ عدالت سے ایک حد تک تو معاشرتی کردار کی ایک کیفیت ظاہر ہوتی ہے۔ مگر فلاطون نے اس نام کو اس تمثیل کی بنا پر بھی اختیار کیا ہے

جو اس نے فرد اور معاشرت کے مابین قایم کی ہے کیونکہ اس کے نزدیک ایک منتظم حکومت کے اندر ایک تو حکمران جماعت ہونی چاہئے، جو حکمت کا مظہر ہوگی دوسرے ایسی جماعت ہونی چاہئے جو اس کی مدافعت کر سکے اس کے اندر شجاعت کا عنصر خصوصیت کے ساتھ ہونا چاہئے۔ یہ دونوں جماعتیں اہل حرفہ کے عام گروہ سے بالکل علیحدہ ہوں گی جن کا (فرد کی اشتہاؤں کی طرح سے) صرف یہ کام ہوگا کہ مادی ضروریات کو پورا کریں اور حکومت سے محض باقاعدہ اطاعت و فرمانبرداری کے علاوہ اور کوئی تعلق نہ ہوگا۔ اس قسم کے نظم و نسق میں اجتماعی و انفرادی دونوں طرح کی طمانیت مختلف عناصر کے اس باقاعدہ عمل پر مبنی ہوگی جس میں ہر عنصر اپنا خاص فریضہ انجام دے جس کے معاشرتی پہلو کا نام عدالت ہے۔ نیز یہ بات بھی قابل غور ہے کہ فلاطون کے نزدیک اپنی بلند ترین صورتوں میں یہ دونوں اساسی فضیلتیں ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم ہیں۔ صاحب حکمت وہ شخص ہونا چاہئے جس کے اندر روح کے تمام عناصر کی فعلیت باقاعدہ و منتظم ہو۔ اور یہ فعلیت اس وقت تک کامل نہیں ہو سکتی جب تک کہ عقلی اور حکمرانی عناصر صحیح معنی میں وصف حکمت سے متصف نہوں۔ باقی دو فضیلتوں پیچیدہ روح کے اس باقاعدہ و منضبط عمل کے دو پہلو ہیں شجاعت یا بہادری چونکہ شجاعتی یا مدافعتی عنصر کی خاص فضیلت ہے یہ اسی وقت فضیلت ہوتی ہے جب یہ عقل کے تابع ہوتا ہے اور اسکی تربیت اس طرح سے کی جاتی ہے کہ صرف انھیں چیزوں سے ڈرے جو صحیح معنی میں ڈراونی ہیں۔ عفت کا تعلق عدالت سے ایسا ہے جیسا کہ جسم کا زندگی سے ہوتا ہے۔ کیونکہ عفت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ غیر عقلی عناصر عقل کے تابع ہیں اور عدالت اس امر کو ظاہر کرتی ہے کہ صحیح نسبت رکھنے والے عناصر ہمنوائی کے ساتھ اپنا اپنا فعل انجام دے رہے ہیں۔

اس کے بعد ایک مکالمے (پالیٹیکس) میں فلاطون شجاعت اور عفت پر ذرا کچھ مختلف بحث کرتا ہے۔ اس میں وہ ان کو مختلف مزاجوں کا مظہر خیال کرتا ہے جن کو اگر غیر منتظم چھوڑ دیا جائے تو اہل شہر کی مختلف جماعتوں میں

انتہائی صورتوں کے نظر آنے کا امکان ہوتا ہے۔ لیکن جن کو ایک ہوشمند مدبر
ملا جلا دیتا ہے۔ اسی طرح سے اپنی سب سے آخری اخلاقیاتی تصنیف (لاز) میں
شجاعت کا مرتبہ (کم از کم شہری اور عام قسم کی شجاعت کا) عفت کے مقابلہ
میں قطعی طور پر ادنیٰ معلوم ہوتا ہے۔ روح کی تحلیل پائین میں جا پڑتی ہے اور
اس میں ایک گونہ تغیر ہی ہوتا ہے۔ اور غیر عقلی تسویقات کی دو قسمیں کیجاتی
ہیں، اول وہ تسویقات جو الم کی بنا پر ہوتی ہیں مثلاً خوف و غضب وغیرہ
دوسرے وہ جو لذت کی بنا پر ہوتی ہیں مگر اب بھی فضیلت کی چہار گونہ تقسیم
باقی رہتی ہے (یعنی چاروں فضیلتوں کو درجہ کمال پھر ایک دوسرے سے
لاینفک سمجھا جاتا ہے) اور اس میں کوئی اصولی فرق واقع نہیں ہوتا۔

اب ہمیں اس امر پر غور کرنا ہے کہ چونکہ فضیلت کو اب محض حکمت کے
مرادف نہیں سمجھا جاتا اس لئے ظاہر ہے کہ جہل کے علاوہ بھی یہ کرداری کا
اور کوئی باعث ہونا چاہئے۔ یہ نفس کی داخلی ابتری و پریشانی ہے جس میں
کہ غیر عقلی تسویقات عقل پر غالب آجاتی ہیں فلاطون کے بعد کے مباحث
میں یہ صریحاً مسلم ہے۔

اگر ہم خارجی کردار کی جزئیات کی تحقیق کرنا چاہیں جس میں کہ ان فضائل
کا اظہار ہوتا ہے تو یہ ہم کو ایسے حلقہ فکر کی طرف لی جاتی ہیں جس کو اب ہم نے
(برخلاف فلاطون کے) اخلاقیات سے علیحدہ کر لیا ہے اور سیاست کہتے
ہیں۔ کیونکہ فلاطون کے خیال کے بموجب ایک دانشمند حکومت شہری
فریضے کے تمام شعبوں کو نہایت ہی تفصیل و اہتمام کے ساتھ منضبط کرے گی
اور اس کے اندر اس کا مقصود رعایا کی اخلاقی فضیلت ہوگی جو کہ ان کی مسرت
و طمانیت کا سب سے بڑا جزو ہے خصوصاً اپنی کتاب ریپبلک کی خیالی
حکومت میں جہاں کہ اس تفریق کو بالکل مٹا دیا جاتا ہے جو زندگی اور عواطف
میں من و تو کے امتیاز سے واقع ہوئی ہے اور تعلقات کا معیار صرف
بہترین نسل حاصل کرنا اور فرائض کو موزونی کے ساتھ مقرر کرنا قرار پاتا ہے
وہاں حکومت کے مقررہ قواعد و ضوابط کی پابندی ہی پر معمولی فضیلت

مشتمل ہوتی ہے ۔صرف فلاسفہ کو حکمرانی و تعلیم کے علاوہ مجرد غور و فکر کا فریضہ انجام دینا ہوتا ہے ۔ لازمیں بھی (جہاں عورتوں اور مال واسباب کے اشتراک کو اس بنا پر نظر انداز کر دیا گیا ہے کہ یہ نصب العین اس قدر بلند ہے کہ اس کا عملی سیاسیات میں تحقق نہیں ہو سکتا) تعلیم از دواج اور اہل شہر کی کل روزمرہ کی زندگی بچپن سے لیکر بڑھاپے تک اور نیز ہر قسم کی عبادت کو ایسا خیال کیا جاتا ہے کہ ان کے متعلق نہایت تفصیل کے ساتھ ایسے قواعد و ضوابط مرتب ہو سکتے ہیں جن سے اہل شہر کی عام طور پر کافی اخلاقی رہنمائی ہو جائیگی۔ اس میں شک نہیں کہ فلاطون کی یہ ضبط و تنظیم محض قانونی دباؤ ہی سے عالم وجود میں نہیں آسکتی ۔مقنن کو پند و نصیحت اور قانونی سزا دونوں سے کام لینا چاہئے ۔مختصر یہ ہے کہ اس کی خیالی حکومت کو دور حاضر کے کلیسا اور حکومت دونوں کے اختیارات حاصل ہیں ۔اس بنا پر بھی وہ فرد کی زندگی کے لئے جس قدر قانونی دباؤ تجویز کرتا ہے وہ اس زمانہ کے متعلم کو گھبرا دینے کے لئے کافی ہے ۔اس کے شہریوں کو از روئے قانون معمولی صناع تاجر یا وکیل بننے کی اجازت نہیں ۔ان کو اس پر مجبور کیا جائے گا کہ وہ تین سال موسیقی کی تعلیم حاصل کیں مگر اس سے زیادہ نہیں ۔ان کو اس امر پر مجبور کیا جائے گا کہ اٹھارہ برس کے سن تک شراب سے قطعاً اجتناب کریں، چالیس برس کے سن تک دعوت کی دلچسپ بے اعتدالیوں سے کنارہ کش رہیں ۔چالیس سال کے بعد ان کو سفر کرنے کی اجازت ملے گی پینتیس سال کے سن کے بعد اگر کوئی مجرد رہے گا تو اس پر جرمانہ کیا جائے گا ۔ دیوتاؤں کے وجود سے انکار کرنا یا یہ کہنا کہ ان کو قربانیوں سے راضی کیا جا سکتا ہے خلاف قانون ہو گا ۔ان کی شاعری اور گیتوں کی سخت نگرانی ہو گی ۔ان کی دعوتوں میں اخراجات کا خاص لحاظ رکھا جائے گا اور اس کے لئے سخت قوانین ہوں گے اور عام شہری قوانین اور ان کے متعلقہ نصائح کو مقننین اور محافظان قانون کے کہنے ہی کی بنا پر بے چون و چرا تسلیم کریں گے ۔قوانین کی مصلحت صرف چند فلسفیانہ ذہن کے لوگوں کو معلوم ہو گی ۔

فلاطون کا خیال لذت کے متعلق اور اس کا تعلق انسانی خیر سے۔

فرض کرو کہ فلسفہ اور مدنی فضیلت دونوں کی نوعیت کی پوری طرح پر شرح کی جا چکی ہے۔ تو اب صرف یہ دریافت کرنا باقی رہ جاتا ہے کہ اس قسم کی تشریح انسان کی خیر اصلی کے متعلق کس حد تک کامل بیان پیش کرتی ہے۔ یہاں (غلطی اور خلط مبحث کے ایک نہایت ہی بڑے سبب سے بچنے کے لئے) پہلے ہم کو یہ امر ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ اس امر سے نہ سقراط نے کبھی انکار کیا ہے اور نہ فلاطون انکار کرتا ہے کہ انسان کی اصلی خیر خود اس کی عافیت و سعادت[1] ہوتی ہے بلکہ سقراط فلاطون دونوں اس کو اپنے استدلالات میں مسلّم مانتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک وہ سوال جو عملی اعتبار سے اہمیت رکھتا ہے کہ اور جس کے متعلق شکوک اور مباحثے ہوئے ہیں یہ نہ تھا کہ آیا انسان کی خیر اصلی اس کی ذاتی عافیت ہوتی ہے بلکہ وہ جزئی اشیاء جن کو عام طور پر خیر مستحسن خیال کیا جاتا ہے (مثلاً حکمت لذت۔ دولت۔ شہرت) کسی حد تک اس کی سعادت کا موجب ہوتی ہیں یا کس حد تک اس کی سعادت ان پر مشتمل ہوتی ہے اور سقراط و فلاطون دونوں یہ کہتے ہیں کہ اس سوال کا صحیح طور پر جواب دینے کے لئے ہم کو تصور خیر کے عام معنیٰ اور خیر کی حقیقی ماہیت کے ماننے کی اسی طرح سے ضرورت ہوتی ہے جس طرح سے کہ خیر کے متعلق دیگر مسائل حل کرتے وقت ہوتی ہے۔ لیکن جب فلاطون کی تصوریت کا نشو و نما اس کے ذہن میں

---

[1] یہ خیال جس کی دور حاضر کے مشہور مصنف تک تائید کرتے ہیں بالکل بے بنیاد ہے کہ "طمانیت" کو انسانی افعال کی غایت ارسطو نے قرار دیا ہے اور فلاطون اس کا مخالف تھا اس خیال کے اندر جو غلطی مضمر ہے وہ اس قدر اہم نہ ہوتی اگر سعادت کے مرادف جو یونانی لفظ ہے اس کا انگریزی میں Happiness یعنی مسرت سے ترجمہ نہ کیا جاتا جس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ اس کے تعقل میں لذت بخش احساسات کا عنصر کم و بیش نمایاں ہو گیا ہے۔ حالانکہ فلاطون دارسطو (اور خود سقراط بھی) نکوکاری کو سعادت کا لازمی جزو سمجھتے تھے۔

کامل طور پر ہو چکا اور وہ "بجائے خود خیر" سے کل دنیا کی غایت مراد لینے لگا تو ظاہر ہے کہ فرد کے لئے خیر اصلی کی جو تحقیق تھی وہ اس عمیق مابعد الطبیعی تحقیق سے علیحدہ ہونے لگی جس سے کہ اس نے راز کائنات کے افشا کرنے کی کوشش کی تھی۔ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ "بجائے خود خیر" یا خیر مطلق" اشیاء کی اصلی بنیاد ہے تو بھی وہ خیر جس کے متعلق کلبیہ و سرینیہ میں اختلاف تھا اور جس کے متعلق فلیبس میں خود فلاطون ان سے گفتگو کرنے کے لئے تیار ہے) قطعاً کوئی نسبتہً مقرون شئے ہونی چاہئے۔ یہ کوئی ایسی شئے ہونی چاہئے جو حسی زندگی سے تعلق رکھتی جس سے انسان کی واقعی زندگی محیط ہوتی ہے۔ کیا اس کی صرف اس قدر تعریف کر دینی کافی ہوگی کہ یہ حکمت یا نیکی کے راستے پر عمل کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ یا اس کا ایک جزو لذت ہے اور اگر لذت ہی پر خیر مشتمل ہے تو اس کی اہمیت کیا ہے۔

ان امور کے بارے میں فلاطون کے خیالات میں چند بار تذبذب ہوا ہے۔ وہ پہلے تو بظاہر یہ کہتا ہے کہ لذت اصل خیر ہے (پروٹاگورس بعد (فیڈ وا ورگارجیاس) وہ اس کے خیر ہونے ہی سے انکار کر دیتا ہے، فلسفی جو لذت حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے تو اس کو خارجی و آنی شئے کے طور پر حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ محض ایک عمل ہوتا ہے حقیقی و اصلی خیر نہیں ہوتی۔ نیز یہ بات بھی متحقق ہوئی ہے کہ جن احساسات کو عموماً لذات کا مانا جاتا ہے، وہ الم کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں مگر خیر کسی شر کے ساتھ وابستہ نہیں ہو سکتی۔ چونکہ لذات چند تکلیف دہ احتیاجات کی تشفی ہوتی ہیں، اور جب یہ تشفی ختم ہو چکتی ہے تو یہ بھی ختم ہو جاتی ہیں اس اعتبار سے عام طور پر بعض لذات کو خیر کہا جاتا ہے مگر صرف اس بناء پر خیر کہا جاتا ہے کہ ان میں آئندہ خیر کے پیدا کرنے کا رجحان ہوتا ہے۔ مگر یہ خیال سقراط کی تعلیم سے اس قدر مختلف تھا کہ فلاطون اس کو زیادہ مدت تک قایم نہ رکھ سکتا تھا یہ امر کہ لذت خیر مطلق کا اہم جزو نہیں ہے، اس امر کی دلیل نہیں ہو سکتا کہ اس کو انسانی زندگی کی مقرون خیر میں شامل نہ کیا جائے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ صرف ادنیٰ قسم لذات تکالیف احتیاج کے ساتھ وابستہ ہیں۔ اسی وجہ سے ریپبلک میں اس کو فلسفیانہ

یعنی ذی فضیلت[۱] زندگی کے ہر قسم کی زندگی سے بہتر و برتر ہونے کے مسئلہ کو لذت کی کسوٹی پہ جانچنے میں کوئی اعتراض نہیں ہوتا۔ یہاں وہ اس طرح پر استدلال کرتا ہے کہ فلسفی (ریاضیک) آدمی ہی فی الحقیقت لذت سے بہرہ مند ہوتا ہے۔ عیاش آدمی زندگی بھر تکلیف دہ احتیاج، اور بے المی کی محض بے کیفیت زندگی کے مابین ڈانواڈول رہتا ہے جس کو وہ غلطی سے لذت سمجھ لیتا ہے۔ اور اس سے بھی زیادہ شد و مد کے ساتھ یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ جب ہم دیوتاؤں سے نہیں بلکہ انسانوں سے گفتگو کرتے ہیں تو ہم کو یہ ثابت کرنا چاہتے کہ جس زندگی کو ہم شریف ترین و بہترین کہتے ہیں، یہ ایسی زندگی ہوتی ہے جس میں الم سے لذت بہت زیادہ ہوتی ہے۔ لیکن اگرچہ فلاطون بہترین اور خوشگوار ترین کے اس اٹل تعلق کو حقیقی اور اہم کہتا ہے مگر لذت پر اس کی اس قدر تاکید محض عوام کے لئے ہے۔ کیونکہ فلبیس میں جب وہ حکمت و لذت کے دعاوی کا زیادہ فلسفیانہ انداز میں مقابلہ کرتا ہے تو لذات کو حکمت کے مقابلہ میں بالکل شکست ہو جاتی ہے، اور مقصود انسانی خیر کے عناصر بیان کرتے وقت اگر رنگ صورت آواز علمی ورزشوں کے لذات اور ضروری تشفیات اشتہا تک کو بھی جگہ دی جاتی ہے مگر یہ جگہ صرف ادنیٰ درجہ کی ہے اس کے ساتھ ہی اپنے آخری نظریہ میں فلاطون اس مبالغہ سے بھی بچنا چاہتا ہے کہ ادنیٰ درجہ شہوانی تشفیات ہر قسم کے مبالغہ سے بری ہوتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ ایک عضو جسم کے اپنی فطری حالت پر عود کرنے کی مثالیں ہیں جس پر کہ اس کے نزدیک لذت مشتمل[۲] ہوتی ہے۔ وہ صرف اس امر کا مدعی کہ لذات کا

---

[۱] فلسفۂ فلاطون میں یہ بات خاص طور پر غور کے قابل ہے کہ اس مکالمہ میں مابہ النزاع فضیلت و رذالت کے مابین ہے۔ مگر کسی قسم کا تغیر بنیاد تسلیم کے بغیر جس پر آخرالامر بحث ہوتی ہے وہ فلسفیانہ زندگی اور ادنیٰ شہواتی کا مسئلہ ہے۔

[۲] لذت والم کے متعلق فلاطون کا سب سے آخری طبیعی نظریہ ٹیمس میں صفحہ ۶۴-۶۵ پر ملتا ہے اس میں جس کو جسم کے ان حصوں کی حرکت شدید ہوتی ہے اور متاثرہ حصہ کے اجزا میں اچانک اختلال واقع ہوتا ہے تو الم کا احساس ہوتا ہے اور اس حالت سے فطری

عام طور پر جو اندازہ کیا جاتا ہے وہ بڑی حد تک پر فریب ہے کیونکہ عضو کی پہلی یا متلازم المناک حالت کے تقابل سے لذت کا وہم ہو جاتا ہے۔ یہ معلوم کر کے متعجب نہ ہونا چاہئیے کہ خیر و لذت کے تعلق کا پیچیدہ نظریہ فلاطونی گروہ میں زیادہ عرصہ تک نہیں رہا۔ فلاطون کے جانشین اسپوسیس کی رہنمائی میں (جیسا کہ ارسطو کی بحث سے معلوم ہوتا ہے) فلاطونیوں نے صرف لذتیت کی مخالفت کو اپنا مسلک بنا لیا۔

جب متعلم فلاطون سے ارسطو پر آتا ہے تو وہ ان دو فلسفیوں کی عادات ذہنی اور ادبی طرز روش کے تقابل سے اس قدر متاثر ہوتا ہے، کہ یہ سمجھ لینا سہل ہے کہ ان کے فلسفوں کو عام طور پر ایک دوسرے کی ضد کیوں خیال کیا جاتا ہے۔ اور ارسطو نے اپنی اخلاقیاتی و مابعد الطبیعیاتی تصانیف میں فلاطون پر جو شدید نکتہ چینی کی ہے اس سے اس خیال کی اور بھی تائید ہوتی ہے۔ لیکن فلاطون کے انتقال کے دو سو سال سے بھی کچھ بعد انتاکیس ساکن عقلان نے اس گروہ کے صدر ہونے کی حیثیت سے جو عموماً اکیڈمی کے نام سے مشہور تھا اور جو فلاطون کو اپنا بانی خیال کرتا تھا، ارتیابیت کی تردید کی جس کو درمیانی زمانہ کے بیشتر حصہ میں فلاطونی نظر خیال کیا جاتا ہے اس پر فلاطون وارسطو دونوں متفق تھے۔ بغور مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا یہ دعوی بے بنیاد تھا۔ کیونکہ فلاطون سے ارسطو کا اختلاف اس وقت بہت زیادہ نمایاں معلوم ہوتا ہے، جب ہم ارسطو کی اخلاقیات کے عام تعقلی یا اخلاقیات و دیگر علوم کے تعلق یا نظام فضائل کی تفصیل پر غور کرتے ہیں، مگر اس کے باوجود خیر انسانی کے نظریہ کے اصل خاکہ میں وہ اپنے استاد کے ساتھ بالکل متفق ہے۔ ان دونوں کا فرق اس وقت بالکل محو ہو جاتا ہے جب ہم ان کو اس بحث کی نسبت سے دیکھتے ہیں جو بعد میں رواقیہ اور ایپی قوریہ کے

بقیہ صفحہ گزشتہ۔ حالت کی طرف عود کرنا لذت کا باعث ہوتا ہے مگر اختلال اور عود دونوں تدریجی اور غیر محسوس ہو سکتے ہیں۔ اس بنا پر یہ بھی ممکن ہے کہ الم ہو مگر لذات کا احساس نہ ہو یا لذت کا احساس ہو مگر اس سے پہلے الم کا احساس ہو۔

مابین ہوئی ہے۔ اگر اس امر پر بھی غور کیا جائے، جس میں ارسطو کو فلاطون سے براہ
راست اختلاف ہے، اس میں بھی اصل اختلاف اتنا نہیں ہے جتنا کہ بادی النظر میں
معلوم ہوتا ہے۔ شاگرد کے اعتراضات استاد کے فلسفہ کے زیادہ تر اس حصہ پر
وارد ہوتے ہیں جن میں کہ استاد تفکر نہیں بلکہ تمثیل کیا ہے۔ فلاطونی فلسفہ کا اصل
ایجابی نتیجہ ارسطو کی تحلیل سے اور واضح ہو جاتا ہے۔

اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں کہ فلاطون کے نزدیک ایک سب سے
اعلیٰ علم یا حکمت ہے جس کا مقصود خیر مطلق ہے۔ اس کے علم میں تمام جزئی
اچھائیوں اور خیروں (یعنی ان تمام چیزوں کا علم شامل ہوتا ہے جن کے ہم ازروئے
عقل جاننے کی کوشش کرتے ہیں۔) کا علم مضمر ہوتا ہے اور نیز ہر قسم کی عملی نیکی
بھی اس کے اندر ہوتی ہے، کیوں کہ کوئی شخص فی الحقیقت اس امر سے واقف
نہیں ہوتا ہے کہ خیر کس میں ہے اور اس کے مطابق عمل کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ مگر باوجود
اس اذعان کے جس کے ساتھ اس نے مابعد الطبیعیاتی فلسفہ اور عملی حکمت کو ایک
کیا ہے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے خیر مطلق کے علم سے سعادت کی جزئیات
مستنبط نہیں کرتا اور نہ وہ اس سے خاص علوم و فنون کے جزئی و فروعوں کو منکشف
کرتا ہے۔ لہذا جب ارسطو یہ مطالبہ کرتا ہے کہ انسانی زندگی کے فن یا علم
(جو اس کے نزدیک تدبر ہے کیونکہ سعادت کا دار و مدار اکثر و بیشتر سیاسی
معاہدہ پہ ہونا لازمی ہے) کو اپنی غایت کی تعریف کرنی چاہیئے اور یہ کہ خیر مطلق
کا علم اس کے لئے اسی طرح سے بے سود ہوگا جس طرح سے کہ یہ بہ نسبتہٖ
اختصاصی فنون و صنائع کے لئے ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ فلاطون کوئی ایسی
برہان قاطع پیش نہیں کرتا جس سے اس کا اثبات ہو جائے جس کا ارسطو
منکر ہے۔ اس میں شک نہیں ارسطو نے نظری علم یا حکمت (جس کا تعلق کائنات کے

---

(۱) فلاطون ایک باغ میں درس دیا کرتا تھا غالباً یہ باغ اس کے شاگردوں کو میراث
میں ملا اور بعد اس کے گروہ کے صدر مالک ہوتے چلے آئے۔ اس کے قریب ایک
ورزش گاہ بھی اسی کے نام سے اس کا اکیڈمی نام ہو گیا تھا۔

ابدی و غیر متغیر حقایق سے ہے) اور عملی حکمت یا تدبر جس کی غایت انسانی یا عملی خیر ہے، کے مابین جو امتیاز کے ساتھ کیا ہے، اس کی طرف فلاطون کی آخری تصانیف میں بھی اشارہ ملتا ہے اگرچہ اس کو قطعی طور پر تسلیم کر لینا اس کے اصول کے خلاف ہے۔ مثلاً فلیبس میں خیر کے متعلق جو بحث کی ہے، اس کا تعلق قطعاً انسانی خیر اور فکر و لذت کے دعاوی سے ہے (اس طرح پر کہ فکر کا دعویٰ ہے کہ خیر انسانی تفکر کے اندر ہے، اور لذت کہتی ہے کہ خیر انسانی خوشگوار احساسات پر مشتمل ہے۔ مترجم) وہ صرف خدائی فکر کی طرف رجوع ہوتے وقت جو کہ عالم منتظم کی خیر ہے یہ کہتا ہے کہ یہ ایسی شئے ہے جو ہماری موجودہ بحث سے قطعیاً خارج ہے۔ اسی طرح سے اس کی آخری اور سب سے بڑی اخلاقی سیاسیاتی تصنیف (یعنی لاز) میں اس کی مخصوص مابعد الطبیعیات کا پتا ہی نہیں ہے۔ دوسری طرف انسانی اور خدائی خیر کا تعلق جو ارسطو بیان کرتا ہے اس قدر قریبی ہے کہ شاید فلاطون نے بھی ان کے مابین اس سے زیادہ قریبی تعلق کا تعقل نہ کیا ہو۔ کائنات کی خیر اصلی ارسطو کے نزدیک عام مجرد فکر کی خالص فعلیت ہے، جو ایک ساتھ ہی موضوع بھی اور معروض بھی جس میں کبھی تغیر واقع نہیں ہوتا ہے اور جو قدیم ہے۔ یہی اس متغیرون دنیا کے کل عمل تغیر کی علت غائی اور مبدا اولین ہے۔ وہ اور فلاطون دونوں یہ کہتے ہیں کہ اسی قسم کی خالص فکری فعلیت انسانی زندگی کی بہترین و برترین صورت ہے۔ اور فلسفی سے جہاں تک ممکن ہوگا اسی قسم کی زندگی کے معاملات سے بھی سروکار رکھنا پڑے گا۔ اور اس حلقہ میں اس برترین خیر کامل اخلاقی فضیلت حاصل کرنے سے ہو سکے گی اس میں شک نہیں کہ ارسطو کا یہ کہنا کہ اخلاقی فضیلت کو باری تعالیٰ سے منسوب کرنا مناسب نہیں بظاہر فلاطون کے اس خیال کی تردید معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کا عادل شخص سب سے زیادہ معبودوں کے مشابہ ہوگا۔ مگر یہاں بھی جب ہم اس امر پر غور کرتے ہیں کہ فلاطون کی عدالت کے معنی ہمنوا اور متوازن فعلیت کے ہیں تو اختلاف کا وزن بہت کم ہو جاتا ہے۔ اس میں بھی شک نہیں کہ ارسطو ذات خداوندی سے جو لذات کو منسوب کرتا ہے اس سے

فلاطون سے بہت بڑا مابعد الطبیعیاتی اختلاف ظاہر ہوتا ہے۔ مگر یہ اختلاف ایسا ہے، جس کی عملی اعتبار سے کوئی اہمیت نہیں، اور جو انسانی اور خداوندی خیر کی مماثلت کو، اور زیادہ قابل فہم بنا دیتا ہے اور نہ ارسطو کا سقراط کے اس سوال سے انحراف کہ "فضیلت علم ہے فلاطون کے انحراف سے کچھ زیادہ ہے۔ اگرچہ فلاطون کی نسبت ارسطو نے اس کو زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ دونوں کہتے ہیں کہ ہر شخص جو فعل عمداً کرتا ہے اس میں اس کا مقصود وہ ہوتا ہے کہ جس کو وہ خیر خیال کرتا ہے۔ اگر عملی حکمت یا اخلاقی بصیرت کامل اور حقیقی معنی میں عمل کر رہی ہو تو دونوں کے نزدیک یہ لازمی طور پر فضیلت کا باعث ہو گی۔ مگر دونوں اس امر کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اخلاقی بصیرت کو واقعی بنانا محض عقل کا کام نہیں ہے بلکہ اس کا مدار عقل اور نفس کے غیر عقلی اور نیم عقلی اجزا کے مابین صحیح قسم کے تعلقات کے قائم ہونے پر بھی ہے۔ اس لئے فضیلت کے پیدا کرنے میں زبانی تعلیم اس قدر مفید نہیں ہوتی ہے، جس قدر کہ عمدہ فطری رجحانات والے لوگوں کی ہوشیاری کے ساتھ تربیت مفید ہوتی ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ ارسطو کے فلسفہ میں یہ خیال نسبتاً ایک متعین و نمایاں حیثیت رکھتا ہے۔ شاگرد واضح الفاظ میں یہ کہکر کہ ذی فضیلت یا نیک عمل کی اصلی خصوصیت یہ ہوتی ہے، کہ اس کو محض اسی کے خاطر اختیار کیا جاتا ہے استاد سے یقیناً ایک قدم آگے بڑھ جاتا ہے۔ مگر اس میں بھی وہ اس اعتقاد کو اصولی صورت میں بیان کر دیتا ہے جس کو استاد دل نشیں کر دیتا تھا۔ اور نہ ارسطو کا یہ بیان لذت اور انسانی سعادت کے متعلق اس سے کچھ بہت زیادہ مختلف ہے، جس حد تک اس بارے میں فلاطون پہنچ چکا تھا، اور جو ہم کو بعد کے مکالمات سے معلوم ہوتا ہے، اگرچہ ارسطو کو اب لذاتیت کی انتہائی مخالفت کا مقابلہ کرنا تھا، جس کو فلاطونی گروہ نے اسپیوسیپس کی سرکردگی میں اختیار کر لیا تھا۔ ارسطو کے نزدیک لذت سعادت کا لازمی جزو نہیں، بلکہ ایک ایسا عارضہ ہے، جو اس سے کبھی جدا نہیں ہوتا۔ انسانی سعادت اصلی عمل نیک یعنی کسی قسم کی عمدہ فعلیت پر

مشتمل ہوتی ہے، اب اس کے مقصود مجرد حقیقت ہو یا شریفانہ کردار قطع نظر اس لذت کے جو علم و فضیلت کے ساتھ ہوتی ہے یہ اس کے بغیر بھی عقلی پسند کے معروض بننے کے لائق ہوتے ہیں۔ مگر اس کے باوجود تمام افعال کے ساتھ لذت ہوتی ہے، اور ایک معنی کر کے یہ اس سے مکمل ہوتے ہیں۔ اور جس قدر فعل میں فضیلت ہوتی ہے اسی حد تک یہ بہتر و پسندیدہ تر ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ لذت کی نوعیت کے متعلق فلاطون کے بیان پر نکتہ چینی کرتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ ہم لذت کا نہ توعمل کی حیثیت سے تعقل کر سکتے ہیں اور نہ عود توانائی کے طور پر۔ اور وہ یہ سچ کہتا ہے کہ عود توانائی نفسیاتی نہیں بلکہ مادی واقعہ کو ظاہر کرتا ہے۔ مگر ان اختلافات کے معنی یہ نہیں کے ان دو فلسفیوں میں اتحاد خیال نہیں ہے۔ اور یہ خیال کہ بری لذتیں اصلی و حقیقی لذتیں نہیں ہوتیں، اس قدر فلاطونی ہے کہ ہم کو اسے ارسطو کے یہاں پاکر حیرت ہوتی ہے

سعادت انسانی کے متعلق ارسطو کا خیال

جس حد تک خیر انسانی کے متعلق فلاطون و ارسطو میں کوئی اہم اختلاف بھی ہے اس حد تک میرے نزدیک سقراط کی اخلاقیاتی تعلیم کے ایجابی عنصر سے ارسطو کا نظریہ فلاطون کی نسبت قریب تر ہوتا ہے، اگرچہ یہ زیادہ اصطلاحی اور مدرسی شکل میں پیش کیا جاتا ہے اور اس سے سقراط کے اساسی معمہ کی زیادہ واضح طور پر تردید تشرح ہوتی ہے۔ اسی نتیجہ پر ہم اس وقت پہنچتے ہیں جب ہم تینوں فلسفیوں کی تعلیم کا مقابلہ کرتے ہیں۔ اگرچہ سقراطی استقراء مکالمات فلاطون کی نہایت ہی نمایاں خصوصیت ہے مگر اخلاقیات میں اس کا اصلی طریقہ استخراجی ہے۔ وہ صرف یہ تسلیم کرتا ہے کہ عام عقل سے اسے عارضی قدم اور نقاط آغاز ملجاتے ہیں جن کسے ذہن خیر مطلق کے علم تک بلند ہوتا ہے، اور مطلق کا علم حاصل کرنے کے بعد بھی انسانی جزئی خیروں اور اچھائیوں کا صحیح طور پر تعقل کر سکتا ہے۔ ارسطو اخلاقیات میں فلاطون کی ماورائیت کو رد کر کے فلاطون کی تعلیم کا صرف وہ حصہ باقی رکھ لیتا ہے، جس میں سقراط کے اصل طریقہ کے مطابق

عوام کی رائے سے استقراءؔ[1] اور تصحیح کرتا ہے ۔حقیقت یہ ہے کہ اس کے فلسفے کا اینچ پیچ اُس وقت اچھی طرح سے سمجھ میں آتا ہے جب اس کے اوبی طریقہ کو ایک ایسا سقراطی مکالمہ خیال کریں جس کو ایک شخص کی تقریر میں بدل دیا گیا ہے یعنی جو چوک سے درسگاہ میں آگیا ہے ۔ مثلاً اپنی کتاب اخلاقیات کے شروع میں وہ ہم کو انسان کی غایت اصلی یا خیر حقیقی کے اساسی تعقل تک سقراطی استقراء سے لے جاتا ہے ۔ تمام انسان عمل کرتے وقت ہر لحظہ نتیجہ عمل کو پیش نظر رکھتے ہیں، اب وہ اس نتیجہ کی خواہ محض اس کی خاطر خواہش کریں، یا کسی اور غایت کے وسیلہ کے طور پر ۔مگر ظاہر ہے کہ ہر شئے کی وسیلہ کے طور پر خواہش و تلاش نہیں کیجا سکتی ۔ اس لئے کوئی آخری و اصلی غایت یا چند غائتیں ہونی لازمی ہیں جو علم یا فن اس آخری غایت کی تحقیق کرے گا اس کا تعلق دیگر ایسے فنون سے جن سے کوئی خاص غایت یا فائدہ مقصود ہوگا بالکل اصلی وتعمیری قسم کا ہونا ضروری ہے۔ہم یہ دیکھتے ہیں لوگ واقعاً ایک ایسی غایت کو تسلیم کرتے ہیں اور اس کو متفقہ طور پر سعادت[2] کہتے ہیں ۔ مگر اس کی نوعیت کے متعلق ان کے خیالات میں بہت بڑا اختلاف ہے ۔پس ہم صحیح خیال تک کیونکر پہنچیں تاہم یہ دیکھتے ہیں کہ لوگوں کی قسمیں، ان کے فرائض کے اعتبار سے کی جاتی ہیں انہی کے اعتبار سے ان کا نام رکھا جاتا ہے ۔ ہر قسم کے آدمی اور انسان کے تمام

---

[1] ۔ میں لفظ استقراء کو وسیع معنی میں استعمال کرتا ہوں اور اس سے ہر ایسا عمل مراد ہے جس میں جزئی احکام وتصدیقات سے نسبتہً عام نتائج کا استنباط کیا جاتا ہے ۔

[2] ۔ یونانی زبان میں جو اس کے لئے لفظ ہے اس کا انگریزی میں (Happiness (مسرت) سے ترجمہ کیا جاتا ہے ۔ اور اس میں شک نہیں کہ یہ ایسا لفظ جس سے وجود انسانی کی غایت اصلی کا مفہوم ادا ہوتا ہے ۔ مگر اسی میں احساس کی ایک خاص حالت کا ایسا متعین عنصر موجود ہے کہ یہ اس لفظ کے لئے موزوں نہیں جس کو ارسطو استعمال کرتا ہے ۔اس لئے ایک بہت بڑی غلط فہمی سے بچنے کے لئے مجھے مناسب معلوم ہوا کہ اس کا سعادت یا طمانیت کے نامانوس لفظوں سے ترجمہ کیا جائے

اعضاء وجوارح اپنا اپنا خاص فریضہ رکھتے ہیں، اوران کو اس فریضہ ہی کے اعتبار سے اچھا یا برا کہا جاتا ہے۔ اگر وہ اپنا فریضہ اچھی طرح سے انجام دیتے ہیں تو اچھے کہلاتے ہیں اور اگر بری طرح سے انجام دیتے ہیں تو برے کہلاتے ہیں۔ تو کیا اس سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ انسان کا بہ حیثیت انسان ہونیکے بھی ایک فریضہ ہے اور یہ کہ سعادت یا طمانیت جسکی اس کو تلاش ہوتی ہے، اسی فریضہ کے اچھی طرح سے انجام دینے سے حاصل ہوتی ہے یعنی انسان کی جو معمولاً زندگی ہوتی ہے، اس کے نفس عقلی کی زندگی اچھی طرح پر گزارنے سے جس کو ہم انسان کی خصوصیت امتیازی سمجھتے ہیں۔

نیز عامۃ الناس کی رائے کا احترام ارسطو کے یہاں محض اس طریق ہی سے ظاہر نہیں ہوتا، جس سے کہ یہ اس تعقل تک پہنچتا ہے، بلکہ خود اس تعقل پر وہ جس طرح سے بحث کرتا ہے، یہ اس سے بھی ظاہر ہوتا ہے۔ اول تو اگرچہ ارسطو کے نزدیک انسان کی کامل ترین سعادت اس کے "مقدس ترین حصہ" یعنی خالص فکری عقل کے عمل کے اندر مشتمل ہوتی ہے، مگر وہ اس معمہ میں نہیں پڑتا کہ اسی کو خیر انسانی کہے اور اس کے علاوہ اور کسی کو خیر مانے ہی نہیں۔ اس حد تک اس میں شک نہیں کہ اس کی کتاب کا بیشتر حصہ ادنیٰ خیر ہی کی تشریح سے بھرا ہوا ہے جس کا عملی زندگی میں اس وقت تحقق ہوتا ہے، جب نفس کے اشتہائی و تسویقی عنصر عقل کے تحت عمل کرتے ہیں۔ لیکن جب " فریضہ کے اچھی طرح انجام دینے کے تصور کے معنی میں وسعت بھی دی گئی، اور اس لذت کا بھی لحاظ کیا گیا جو اس عمل کے ساتھ لازمی طور پر ہوتی ہے پھر بھی یہ ان تمام جزئیات پر پوری طرح سے حاوی نہ ہو جس کو یونانی عموماً سعادت انسانی کے لئے لازمی سمجھتے تھے۔ اس کو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ انسان کے فرائض کے پوری طرح سے انجام دینے کے لئے جیسا کہ ارسطو کہتا ہے کہ تھوڑی سی مادی دولت بھی ہونی ضروری ہے (اس کے فلسفہ میں غربا کے لئے سعادت کی گنجائش نہیں) پھر بھی بہت خیریں اور اچھائیاں ایسی باقی رہ جاتی ہیں مثلاً حسن شرافت نسبی فلاح نسل وغیرہ کہ جن کی موجودگی و عدم موجودگی سعادت انسانی کے عام خیال کو

متاثر کرتی ہے، اگرچہ ان کو نیکو کاری کے لئے بالواسطہ طور پر بھی مشکل سے اہم کہا جا سکتا ہے۔ ان کو ارسطو اپنے سعادت کے فلسفیانہ تعقل سے نہ تو خارج کرنے کی کوشش کرتا ہے اور نہ ان کے ان میں شامل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اپنے اساسی نظریہ کو جو اس نے عمداً ڈھیلا کر دیا ہے یہ کم و بیش اس کی کل اخلاقیات کی خصوصیت بن گئی ہے وہ صاف کہدیتا ہے کہ مضمون کی نوعیت اس امر کی اجازت نہیں دیتی کہ اس پر کامل علمی انداز میں بحث کی جائے۔ اس کا مقصد یہ نہیں ہے کہ خیر انسانی کا کوئی بالکل قطعی نظریہ بیان کیا جائے، بلکہ وہ صرف یہ چاہتا ہے کہ اس کے اہم اجزا کی عملی طور پر کافی شرح کر دی جائے۔

پس سعادت یا عمدہ زندگی کا سب سے اہم جزو عامۃ الناس کے لئے ارسطو کے نزدیک حسن عمل ہے، جس کا تعین مختلف اخلاقی فضائل کے تعقلات سے ہوتا ہے۔ ان کی تشریح کرتے وقت وہ اپنے زمانے کے عام اخلاقی شعور کے خالص تحلیلی مشاہدے کا نتیجہ بیان کرتا ہے۔ اس کے نزدیک اخلاقی حقیقت تک جزئی اخلاقی آرا کے اسی طرح سے ہوشیاری کے ساتھ مقابلہ کرنے سے پہنچ سکتے ہیں جس طرح سے طبیعی حقیقت تک جزئی طبیعی مشاہدات کے استقرا سے۔ چونکہ خیر و شر کے متعلق لوگوں کے احکام میں بیحد اختلاف ہے، اس لئے کل اخلاقیاتی مسائل کے متعلق ہم کامل یقین و وضاحت تک پہنچنے کی توقع نہیں کر سکتے۔ غور و فکر کے بعد ہم متناقض نظریات میں سے چند کو ترک کرنے پر بھی مجبور ہوں گے، اور بعض کے مابین ہم کو درمیانی راہ نکالنی پڑے گی۔ اس طرح سے جو کچھ اخلاقی حقیقت بچے گی وہ عملی اغراض کے لئے بالکل کافی ہوگی۔ عام عقل کے مطابق رہے گی اس کوشش میں اگرچہ ارسطو کو فضائل کی تشریح میں تعمق و تکمیل دونوں کی قربانی کرنی پڑی ہے مگر اس سے اس ایک طرح کی تاریخی دلچسپی بھی حاصل ہوگئی ہے جس نے اس کو یونان کے زمانہ کے عمدہ و بہتر زندگی کے نصب العین کی تحلیل کنندہ کی حیثیت سے اس کو خاص طور پر توجہ کے لائق بنا دیا ہے۔

ارسطو کا نظریہ فضیلت	اخلاقی فوقیت یا فضیلت کی محدود معنی میں تعریف کر کے

ہم بحث کا آغاز کرتے ہیں۔ اس اصطلاح کے محض طبیعی احساس یا قابلیت احساس کے معنی تو نہیں ہو سکتے مثلاً جیسے کہ غصہ خوف رحم وغیرہ ہیں کیونکہ ان پر محض طبیعی احساس ہونے کی حیثیت سے تعریف و مذمت کوئی حکم صادر نہیں کرتا۔ بلکہ یہ ایک ایسی مقررہ عادت کو ظاہر کرتی ہے جو قواعد و ضوابط کے ماتحت ایسے افعال کے سلسلہ کو انجام دینے سے پیدا ہو گئی ہے، جس میں افراط و تفریط سے بچا گیا ہے، اور مذکورۂ بالا فطری جذبات کا محدود اور منضبط طریق پر تجربہ کیا گیا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ صاحب فضیلت شخص بغیر داخلی تصادم کے ایسے افعال کے کرنے کا ارادہ کرتا ہے، جو بہ اعتبار اپنے نتائج کے خیر الامور اوسطہا کے مطابق ہوتے ہیں اس حد تک فضیلت فنی کمال کے مشابہ ہے کہ یہ بھی مشق سے حاصل ہوتی ہے۔ اور اس کا اظہار حد سے زیادہ اور حد سے کم کی متضاد غلطیوں سے کامیابی کے ساتھ بچنے میں ہوتا ہے۔ لیکن فضیلت اور ہنروری میں یہ فرق ہے کہ اس میں ایسے افعال کو جن کے کرنے سے، فضیلت حاصل ہوتی ہے ان کے اندورنی اخلاقی حسن کی بنا پر کیا جاتا ہے۔ اور کسی ایسی غایت کے لئے نہیں کیا جاتا ہے، جو خود فعل سے باہر ہو۔ احساس اور وہ خارجی فعل جس میں فضیلت کا تحقق ہوتا ہے، ممکن شقوں کے مابین محض ریاضیاتی اوسط ہی نہیں ہوتا، بلکہ ہر حالت میں اس کا تعین فاعل اور گرد و پیش کے حالات کی نسبت سے ہوتا ہے، حقیقت تو یہ ہے کہ اکثر یہ ضدین میں سے ایک کے قریب تر ہوتا ہے۔ مثلاً شجاعت۔ بزدلی کی نسبت تہور سے زیادہ قریب ہے۔ صحیح اوسط کا تعین عملی حکمت رکھنے والے حضرات کا کام ہے کہ وہ اپنے استدلال اور حکم لگانے کی قوتوں کے ذریعہ اس کو صحیح طور پر متعین کریں۔

اب تک تو اس عام تعقل کا ذکر تھا، جس میں ارسطو محض ان نتائج کو بیان کر رہا ہے، جن تک فلاطون سقراط کے تصور فضیلت کو ترقی دینے، اور اس کی تصحیح کرتے ہوئے، بتدریج پہنچ چکا تھا۔ جزئی فضائل کی جو اس نے فہرست تیار کی ہے وہ بھی ایک حد تک فلاطون کی بنیاد پر قایم کی ہے۔

یہ محض فلاطون ہی کی فہرست ہے، جس کو روزمرہ کی گفتگو سے چند نئے تعقلات
داخل کرکے بڑھا دیا گیا ہے اور جس کی عام عقل کے مطابق تعریف کی گئی ہے
جس کا میں پہلے ہی ذکر کرچکا ہوں۔ لیکن ان دو فلسفیوں کا بیان امہات فضائل
کے باب میں ایک دوسرے سے بہت مختلف ہے۔ کیونکہ فلاطون فضیلت کی
وحدت اصلی اور فضائل کے باہمی ربط سے (جو کہ عام طور پر مسلم ہے) متاثر ہو کر
ہر فضیلت کے ذکر کو اس قدر وسعت دیتا ہے کہ یہ عام فضیلت پر بھی خاصی طرح
سے صادق آسکتا ہے۔ برخلاف اس کے ارسطو کی تحلیلی ذہانت اور اس کا
استقرائی طریقہ اس کو ان اصطلاحات کی جن کو کہ وہ عامۃ الناس کی گفتگو سے
لیتا ہے، حد سے زیادہ محدود و تعریف کر دینے کی طرف لے جاتے ہیں۔ حکمت
وعدالت کے تعقلوں پر علیحدہ بحث کرنے کے خیال سے وہ ان کو چھوڑ کر شجاعت
وعفت سے آغاز بحث کرتا ہے، اور ان کو فلاطون کی طرح سے نفس کے
غیر ذی عقل عنصر کی فضیلت کہتا ہے۔ شجاعت کی وہ خاص احتیاط کے ساتھ
تحلیل کرتا ہے، اور اس میں وہ اس اہمیت جو اس رواجی تعریف و تنقیص کے
وقت دی جاتی ہے، اس لفظ کا صحیح استعمال تو زیادہ تر لڑائی کے وقت ہوتا
ہے۔ اس کا اظہار اس بے خوفی سے ہوتا ہے، جس سے انسان ایسے مواقع
پر اموات کا مقابلہ کرتا ہے جہاں موت سے اس کی عظمت و شرافت ظاہر
ہوتی ہے۔ اور اس قسم کے مواقع زیادہ تر حالت جنگ میں پیش آتے ہیں۔
مثلاً سمندر میں طوفان کے وقت شجاع آدمی سے کوئی ہراس ظاہر نہ ہوگا مگر وہ
اس موقعہ پر صحیح معنی میں شجاعت ظاہر نہیں کر سکتا، کیونکہ اس کی موت کے
اندر کوئی ایسی بات نہیں جس سے اس کی شرافت وعظمت ظاہر ہوتی ہو۔ نیز
یہ کہ شجاعت اصلی (اس معنی میں جس میں کہ یہ فضیلت ہے اور اس میں شجاعانہ
فعل کو اس کی ذاتی خوبی اور عظمت کے لئے پسند کیا جاتا ہے) کو مدنی شجاعت
سے جس کا محرک خوف بے آبروئی یا الم ہوتا ہے خود اعتمادی سے جو تجربہ
کی بنا پر ہو، اس جرأت سے رجائی طبیعت یا جہالت کی بنا پر ہو اور محض
جسمانی وطبیعی شجاعت سے علیحدہ سمجھنا چاہیئے۔ جسمانی وطبیعی شجاعت ایک طرح کا

خام مصالحہ ہے جو اعلیٰ محرک کے پیدا ہو جانے سے فضیلت کے اندر ترقی کر سکتا ہے۔

جس طرح سے شجاعت میدان جنگ تک محدود ہے، اسی طرح سے عفت بھی عام استعمال کے مطابق لذات جوع وعطش وجنس سے تعلق رکھتی ہے عفیف ان اشتہاؤں کی حد سے زیادہ پرورش کرنے سے نفرت کرتا ہے اور ان کی جائز تشفی سے بھی حد سے زیادہ خوش نہیں ہوتا نہ وہ ان لذات کی حد سے زیادہ خواہش کرتا ہے اور نہ ان کی عدم موجودگی سے اس کو بہت زیادہ تکلیف ہوتی ہے۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اس فضیلت کے متعلق تفریط کی غلطی (یعنی لذات اشتہا سے ناجائز طور پر بے حس رہنا) ارسطو کے نزدیک انسانوں میں بہت ہی کم نظر آتی ہے۔ نیز یہ بات بھی قابل غور ہے کہ فضیلت اصلی جس سے صحیح وصائب افعال کا اندرونی کشمکش وتصادم کے بغیر ہونا متصور ہوتا ہے اور ضبط نفس جس سے گمراہ تسویقات کے ساتھ ایک طرح کی کشمکش ظاہر ہوتی ہے کہ اہم امتیاز پر ارسطو[1] نے اس طرح سے بحث کی ہے کہ یہ عفت سے خاص طور پر متعلق ہے۔ اور اس کی وجہ زیادہ تر یہ معلوم ہوتی ہے کہ یونانی محاورے کے مطابق ضبط نفس اور اس کے عکس کے لئے جو لفظ ہیں وہ صرف خصوصیت کے ساتھ جسمانی اشتہاؤں کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ غصہ اور دیگر غیر منطقی تسویقات پر ان کے استعمال کو زیادہ تر استعاری خیال کیا جاتا ہے۔

---

[1] میں نکومیچینس ایتکس کی کتاب ہفتم کو جس میں کہ اس پر بحث کی گئی ہے یا کتاب پنجم وششم کو اس معنی میں ارسطو کی تصنیف خیال نہیں سمجھتا جس معنی میں باقی کتاب سمجھتا ہوں۔ میرے خیال میں ان کو اس کے شاگردوں نے لکھا اور انھوں نے اس امر کی کوشش کی ہے کہ خالص ارسطو کی تعلیم بیان کریں اس لئے ارسطو کے خیال کے مطابق جو عام ومختصر بیان اس پیراگراف میں دیا گیا ہے یا جو اس کے بعد عدالت علمی فضائل، اور عملی عقل کے متعلق آئے گا، اس کا بیان کرنا غیر موزوں نہیں ہے۔

شجاعت اور عفت کے بعد جن کا تعلق ابتدائی یا حیوانی تنفروں اشتہاؤں کے ضبط سے ہے، ارسطو دو فضیلتیں ایسی بیان کرتا ہے جو انسان کی نسبت مہذب و متمدن خواہش و تلاش کی مقصود ہوتی ہیں یہ عزت و دولت ہیں اور ہر حالت میں وہ ایسی دو فضیلتوں کے مابین امتیاز کرتا ہے جن میں سے ایک کو تو صرف چند محدود و منتخب افراد عمل میں لا سکتے ہیں اور دوسری کو عام لوگ حاصل کر سکتے ہیں۔ مثلاً دولت میں معمولی آمدنی کے لوگ بھی فیاضی سے کام لے سکتے ہیں۔ جو ایسی فضیلت ہے کہ اس کا اظہار زیادہ تر خوشدلی کے ساتھ دینے اور خرچ کرنے سے ہوتا ہے۔ مگر شرط یہ ہے کہ صرف صحیح چیزوں پر کیا جائے اور انسان اسراف و فضول خرچی میں مبتلا نہ ہو۔ مگر اس کے اندر ایسے ذرایع منفعت سے احتراز کا مفہوم بھی پایا جاتا ہے جو انسان کی عزت کے منافی ہوں۔ مگر شان و شوکت ایسا وصف ہے کہ صرف ایسے اشخاص کے اندر ہو سکتا ہے جو بہت بڑی جائداد رکھتے ہیں اور جن کی معاشرت کے اندر بلند منزلت ہو۔ ان کی شان کے یہی شایان ہوتا ہے کہ دیوتاؤں اور معبودوں کی جناب میں بڑی بڑی نذریں پیش کریں، شاندار دعوتیں دیں اور لڑائیوں کے لئے جنگی جہاز اور رسالے شاندار طور پہ آراستہ کریں۔ اس قسم کے کام جن میں بیحد صرف ہوتا ہے ایک قسم کا زائد لگان ہے، جو ایتھنز اور دیگر مقامات پر قانون اور رواج نے اپنے دولتمند باشندوں پر عائد کر رکھا ہے۔ مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ ایسے مواقع کو عموماً اظہار نمود و نمائش کے لئے نہایت شوق سے کام میں لایا جاتا ہے۔ اس لئے باشوکت انسان کو عامیانہ اور بیہودہ قسم کے، اسراف سے بچنا چاہئے، جو اس فضیلت کی افراط ہے۔ مثلاً ایک جم غفیر کو شادی کی دعوت کھلانا، یا نذائیہ گانے میں گانے والوں کو ارغوانی پوشاک پہنانا۔ ان مثالوں کا ارسطو اپنے زمانے کی زندگی سے اقتباس کرتا ہے۔

اسی طرح سے عزت یا شہرت کی طلب کو ارسطو ایک ایسی فضیلت سمجھتا ہے، جس کے لئے اس کو مروجہ اخلاقی اصطلاحات میں کوئی لفظ نہیں ملتا۔ شہرت پسند اور غیر شہرت پسند دونوں کو کبھی مذمت کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے اور

کبھی تعریف کے معنی ہیں ۔ مگر اس کو خارجی فضائل ہیں اس سبب سے بڑی فضیلت کے متعلق ذہنی روش کے بیان کرنے کا بیحد شوق ہے، جو اس سے خود دار انسان انسان کے متعلق ظاہر ہوتی ہے، جس کے اندر کمیاب قسم کی خوبی ہوتی ہے، اور وہ اپنی جیسی کہ چاہیئے ویسی قدر کرنی چاہتا ہے ۔ اس قسم کی خودداری حاصل شدہ فضیلت کی تکمیل ہے، کیونکہ دیگر فضائل اس کے اندر مسلم ہیں (کیونکہ کسی قسم کا عیب اس عدیم المثال فضیلت کے منافی ہو گا جو اس سے ظاہر ہوتی ہے) اور یہ ان کو بڑھاتی ہے اس کمال فضیلت کے مالک ہونے کے بعد خوددار آدمی کی اگر بڑے اور مشہور لوگ بھی بہت عزت کریں گے تو وہ اس سے صرف معمولی طور پر خوش ہو گا ۔ اور چونکہ وہ عوام سے حق بجانب طور پر نفرت کرے گا اس لئے کہ وہ جو عزت کرینگے اس پر وہ کوئی التفات نکرے گا ۔ وہ خصوصیات جو ارسطو شریف زندگی کے گل سرسبد کی بیان کرتا ہے، وہ اس معنی کر کے اور بھی دلچسپ ہیں کہ یہ عیسائی نصب العین سے بالکل مختلف ہیں خوددار انسان زیادہ تر دولتمند اور نسبتہً شریف ہوتا ہے ۔ وہ احسان کرنے کو تو دوست رکھتا ہے مگر زیر بار احسان ہونے سے شرماتا ہے، اور اگر کسی نے اس پر احسان کیا ہو تو اس ذکر کو وہ گوارا نہیں کرسکتا ۔ وہ تمام ادنی درجہ کے مناصب سے پرہیز کرتا ہے، اور جب تک کہ بڑا کام سامنے نہیں آتا وہ بے کاری کو ترجیح دیتا ہے کھلا ہوا دشمن اور کھلا ہوا دوست ہوتا ہے (کیونکہ وہ کسی سے ڈرتا نہیں) وہ صاف باطن ہوتا ہے، صرف عوام کے سامنے البتہ وہ ایک طرح کے جھوٹے انکسار سے کام لیتا ہے ۔ وہ بغض و عناد سے بری ہوتا ہے وہ گپ شپ نہیں کرتا ۔ زندگی کی معمولی ضرورتوں اور پریشانیوں کی اس کو پروا نہیں ہوتی ۔ وہ بہت زیادہ استعجاب یا تعریف نہیں کیا کرتا ۔ رفتار میں اس کی متانت ہوتی لہجہ سے سنجیدگی ٹپکتی ہے اور گفتگو سوچ سمجھ کر کرتا ہے ۔

ان فضائل کے بعد جن کا تعلق عزت سے ہے وہ حلم پر آتا ہے ۔ اس اخلاقی فضیلت کا اظہار محدود غصہ سے ہوتا ہے اور یہ فہرست ملنساری مودت (جو خوشامد اور تنک مزاجی کے مابین اوسط ہے) صداقت اور سنجیدہ ظرافت

پر ختم ہوتی ہے۔
فضائل و رزائل کے اس مشہور و معروف بیان میں سنجیدہ تحلیلی مشاہدے کا کافی عنصر ہے، جس سے اس کو تاریخی اہمیت کے علاوہ ایک مستقل دلچسپی حاصل ہے۔ مگر یہ تمام و کمال کردار انسانی پر سنجیدگی کے ساتھ غور کر کے مرتب نہیں کیا گیا ہے اور اس سے خیر کے وہ نمونے ظاہر نہیں ہوتے جو زندگی کے مختلف حصوں میں اس کے مختلف فرایض و علائق کے لئے موزون ہوں۔ شجاعت کو خطرات جنگ عفت کو چند لذات تک محدود کرنے سے بحث کی بے ربطی اور سطحیت ظاہر ہوتی ہے، جو اخلاقی اصطلاحات کے محض عامیانہ استعمال کی تحلیل میں اکثر ہوتا ہے اور نہ ارسطو کا عام اصول فضیلت (کہ یہ ایک اوسط یا درمیانی حالت ہوتی ہے۔ دو کوتاہیوں کے مابین جن کو اس سے افراط و تفریط کی نسبت ہوتی ہے) اس کی بحث کو درحقیقت باقاعدہ بنانے میں کچھ زیادہ مفید ہے۔ اس میں شک نہیں کہ انسانی زندگی کے عمدہ نتایج حاصل کرنے میں بھی باقاعدگی اور ضبط، صحیح تناسب و موزونی کا لحاظ اسی قدر ضروری ہے جس قدر کہ نتائج ہنر میں، اور اس ضرورت کا ظاہر کرنا نہایت اہم ہے۔ لیکن ارسطو کا فضائل و رذائل کے متعلق کمی بیان جہاں قطعاً غیر موزون بھی نہیں، وہاں بھی گمراہ کن ضرور ہے۔ اور اس کی وجہ سے وہ بعض اوقات اس قسم کی مضحکہ خیز باتیں کر جاتا ہے جن سے کہ اس نے سچائی کو ڈینگ مارنے اور جھوٹی انکساری کے مابین اوسط قرار دیا ہے۔

ارسطو کا بیان عدالت دوستی اور عملی حکمت کے متعلق۔

امہات فضائل میں سے عدالت ہی ایک ایسی فضیلت تھی، جس کا ارسطو نے مذکورہ فہرست میں ذکر نہیں کیا تھا۔ اور اُسے علیحدہ بحث کرنے کے لئے اٹھا رکھا تھا۔ اس کی کچھ تو یہ وجہ تھی کہ اس کے دو معنی تھے جو فلاطون کے اس فضیلت کے تعقل میں گڈ بڈ ہو گئے تھے۔ وسیع معنی میں یہ قانون شکنی کے مخالف ہے، اور اس طرح یہ معاشرتی پہلو سے کل فضیلت کے مساوی ہے۔ محدود معنی میں یہ ناجایز برتاؤ کی ضد ہے۔ محدود معنی میں وہ عدالت کی دو قسمیں

ا۔ یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ فلاطون کی تعلیم سے یہ بات پہلے ہی ذہن نشیں ہو چکی ہے۔

کرتا ہے (۱) تقسیمی عدالت اس کا اظہار حسب استحاق تقسیم کرنے میں ہوتا ہے۔ اب یہ تقسیم خواہ دولت کی تقسیم ہو یا اعزازات کی، بہر حال قوم کے افراد میں جو شئے بھی تقسیم کرنی ہو اس میں اس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے (۲) اصطلاحی عدالت یعنی ظالم سے مظلوم کے لئے اس قدر تاوان وصول کیا جائے جو اس نقصان کے مساوی ہو، جو مظلوم نے اٹھایا ہے۔ عدالت کی وہ اور تشریح کرتا ہے اور کہتا ہے کہ تبادلہ اشیا، جو معاشرت کو وابستہ و یکجا رکھتا ہے، عدالت کا تحقق اس وقت ہوتا ہے، جب وہ چیزیں جن کا تبادلہ ہوتا ہے ایک دوسرے کے ہم قیمت ہوتی ہیں۔ مثلاً اگر ایک شئے کیفیت میں افضل ہو تو دوسری کی کمیت سے اس کا معاوضہ ہو جائے۔ یہ امتیازات بلاشبہ مفید ہیں اگرچہ ان سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ خاص خاص حالتوں میں قرین عدالت حصے قرین عدالت تاوان اور قرین عدالت سودے کیا ہوتے ہیں۔ اس کے بعد ارسطو اس سوال کو لیتا ہے جس پر قدیم یونان میں اخلاقی غور و فکر کے آغاز کے وقت بحث ہوتی تھی یعنی عدالت فطری ہے یا رواجی۔ ارسطو کا فیصلہ اس کے متعلق یہ ہے کہ شہری عدالت میں جس کا تحقق ان حقوق کے قیام سے ہوتا ہے جو قانوناً ایک متمدن حکومت کے شہریوں کو حاصل ہوتے دونوں عنصر مخلوط ہوتے ہیں۔ کیونکہ اس قسم کے حقوق کی کامل تعریف کے لئے بہت سی ایسی جزئیات کی نسبت تصفیہ کرنا پڑتا ہے، جن کو فطری عدالت غیر متعین چھوڑ دیتی ہے مگر وہ ان دونوں عنصروں کو واضح طور پر ایک دوسرے سے علٰحدہ کرنے کی کوشش نہیں کرتا، اور نہ عدالت فطری کے ایسے قطعی اصول بیان کرنے کی کوشش کرتا ہے، جن سے ایک ایسی حکومت کے افراد کے فطری حقوق مستنبط ہو سکیں جس کا نظام عدالت کے مطابق ہو وہ انصاف کی ضرورت پر زور دیتا ہے۔ یہ بھی ایک قسم کی عدالت ہے جو اس سے افضل ہے، جس کا تحقق عبارت قانون کی مطابقت سے ہوتا ہے۔

جہاں قانون کے الفاظ کسی خاص اور غیر متوقعہ حالت پر اس کے منشاء کو پورا کرنے سے قاصر رہتے ہیں وہاں یہ صحیح طور پر اس پر تفوق رکھتا ہے۔

ارسطو کے فضائل کے بیان میں ایک نقص موجودہ زمانہ کے متعلم کو خاص طور پر محسوس ہوتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اگر اس میں کرم کو کسی حد تک تسلیم کیا گیا ہے تو فیاضی کی ناقص صورت میں مبہم طور پر تسلیم کیا گیا ہے مگر ایک حد تک یہ کمی ان کریمانہ تاثرات کے علایق پر علیحدہ بحث کر کے پوری کر دی گئی ہے جو انسانوں کو ایک دوسرے سے وابستہ رکھتے ہیں۔ یہ باہمی مہر اگرچہ صحیح معنی میں فضیلت نہیں ہے مگر اس میں بھی شک نہیں کہ یہ سعادت انسانی کا لازمی جزو ہے افراد مملکت میں رشتہ اتحاد ہونے کی حیثیت سے مقنن کو اس کا عدالت سے بھی زیادہ لحاظ رکھنا چاہئے۔ اس کو محدود اور شدید صورت میں دوستی کہتے ہیں سعادت کو مکمل کرنے کے لئے اس کی فلسفی تک ضرورت ہوتی ہے۔ دوستی کی صحیح بنیاد دو دوستوں کا ایک دوسرے کی نیکی وخوبی کو تسلیم کرنا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایسے بھی تعلقات دوستی کے نام سے موسوم کئے جاتے ہیں جن کی بنیاد محض افادہ یا لذت پر ہوتی ہے لیکن ان کے اندر سے "دوسرے کی خیر کے محض اس کی خاطر طالب ہونیکی" وہ خصوصیت معدوم ہوتی ہے جو دوستی کے لئے لازمی و ناگزیر ہے۔ پس سچی دوستی اچھے آدمیوں کے مابین ہو سکتی ہے۔ اس سے ان کی مسرت کامل ہوتی ہے، کیونکہ ہمدردی سے وہ شعور زندگی وسیع ہو جاتا ہے جو بذات خود ایک خیر ہے خصوصاً اس کے ذریعے سے انہیں عمدہ افعال کو اپنے سے منسوب کرنے کی خوشی خود اپنی فضیلت سے زیادہ محسوس ہوتی ہے۔ مگر ارسطو دوستی کی اس خیالی بحث پر انسانی محبت کے فطری حالات کی نسبتہً تجربی بحث اور زیادہ کرتا ہے مثلاً یہ تسلیم کرتا ہے کہ والدین و اولاد میں یہ طبیعی وحدت کے ایک جھوٹے احساس سے پیدا ہوتی ہے۔ والدین اولاد سے جو محبت کرتے ہیں وہ مبحث نفس کا ایک امتداد ہوتا ہے۔

اخلاقی فضائل کے بعد ارسطو علمی فضائل کی تحلیل کا آغاز کرتا ہے اس ذیل میں وہ جس سب سے اہم بات پر زور دیتا ہے، وہ دو قسم کی حکمتوں کا امتیاز ہے جن کو فلاطون نے ایک تعقل کے اندر ضم کر دیا تھا یعنی حکمت نظری

اور حکمت عملی۔ اس کے نزدیک جیساکہ پہلے بیان کر چکے ہیں حکمت نظری اخلاقی مسائل کے تعین میں ہماری رہبری نہیں کرتی۔ بایں ہمہ یہ ایک اعتبار سے عملی بھی ہے، جس حدتک اس کے اعمال انسانی فعلیت کے اعلیٰ ترین اشکال ہیں اس حدتک یہ عملی ہے۔ یہ خیر انسان کی تعریف نہیں کرتی بلکہ اس پر خیر انسانی مشتمل ہوتی ہے۔ اس کے برعکس حکمت عملی اخلاقی فضیلت (جس کی کہ تعریف ہو چکی ہے) کو اگر ہم کامل مان لیں تو یہ اس کے اندر مضمر ہوتی ہے۔ کیونکہ ہر جزئی حالت میں یہ جذبہ اور عمل کی صحیح مقدار کا بھی تعین کرتی ہے، اور جذبہ کو صحیح طور پر محدود رکھنا ہی فضیلت ہے۔ اس کو اخلاقی فضیلت سے علیحدہ بھی تصور نہیں کر سکتے (کیونکہ ہم ایک آدمی کو ایسی ذہنی ہوشیاری کی بنا پر عملی اعتبار سے صاحب حکمت تسلیم نہیں کر سکتے جو ایک رذیل انسان کے اندر بھی ہو سکتی ہے) جب آدمی کو ہم صاحب حکمت شمار کرتے ہیں وہ کسی غایت کے لئے وسائل کے انتخاب ہی میں ماہر فن نہیں ہوتا بلکہ اس کی غائتوں کا انتخاب بھی صحیح وصائب ہوتا ہے۔ لیکن اس عملی قیاس کا ایک عام اور ممیز تصور کرنا مشکل ہے جس سے ارسطو نے یہ تعقل قایم کیا ہے کہ فعل صائب کا معمولی طور پر تعین ہوتا ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ اس کے لئے اس امر کو بغیر اس سخت اختلاف کے نمایاں کئے ہوئے جو معقول فعل کے متعلق اس کے نظریہ اور بنی نوع انسان کی عام رائے اور طریق عمل میں تھا واضح کرنا بہت مشکل ہے۔ کردار نیک کے متعلق اس کے نظریہ کے لئے جس قسم کے استدلال کی ضرورت ہے، اس میں کبریٰ کسی فضیلت کی خصوصیت امتیازی بیان کرتی ہے اور ایک یا ایک سے زیادہ صغریٰ یہ ظاہر کرتی ہیں اس قسم کے خصوصیات موجودہ صورت حال میں ایک خاص قسم کے کردار کی ہوتی ہے کیونکہ وہ کردار نیک کے متعلق یہ ضروری سمجھتا ہے کہ اس کی غایت خود اس کے اندر ہونی چاہئے اور اس کا انتخاب خود اسی کی خاطر ہو مگر وہ اس امر کا بھی احساس رکھتا ہے کہ استدلال عموماً اس قسم کے نہیں ہوا کرتے بلکہ ان کا تعلق ایسے افعال سے ہوتا ہے جو خارجی غایتوں کے لئے وسیلے ہوتے ہیں۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ جب وہ عملی یا سیاسی زندگی کو خالص نظری زندگی کے مقابلہ ادنیٰ ثابت کرنا چاہتا ہے تو وہ

ایسی خصوصیت پر زور دیتا ہے۔ اگرچہ عام سمجھ اس امر کو تسلیم کرے گی کہ فضائل بہترین اچھائیاں ہیں مگر پھر بھی وہ یہی سمجھتی ہے کہ حکمت عملی زیادہ تر انہی ادنیٰ درجہ کی چیزوں پر صرف ہوتی ہے جن کی ضرور یا فائدے کو ارسطو نے سعادت انسانی کے تحقق کے لئے تسلیم کر کے نظرانداز کر دیا ہے۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اپنی حکمت عملی کے تعقل کو واضح کرنے کی کوشش میں ہم اپنے آپ کو عام تصور جس کو کہ وہ واضح طور پر رونہیں کرتا اور اس تعقل کے مابین مذبذب دیکھتے ہیں جس کی اس کے اخلاقیاتی فلسفہ کے لئے بطور کسوٹی کے ضرورت ہے۔

فلاطون و ارسطو کے خیالات ارادہ کے متعلق۔

ایک اور اعتبار سے بھی عقل اور فعل اخلاقی کے متعلق ارسطو کا نظریہ اس زمانہ کے متعلم کو مبہم معلوم ہوگا۔ اس کا تعلق مسئلہ اختیار سے ہے۔ اس امر کے متعلق فلاطون وارسطو دونوں کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کی نفسیات ان کو ایسے نظریہ کی تعلیم دینے پر مجبور کرتی ہے جو اس نظریہ کے بالکل منافی ہے جس کا وہ علی الاعلان دعویٰ کرتے ہیں اور جس پر زور دینا چاہتے ہیں۔ وہ جبریت کی ہر طرح سے مخالفت کرتے ہیں جس سے ان کے نزدیک برائی اور عیب کے لئے ایک خطرناک بہانہ ملجاتا ہے۔ مگر ان کے نفسیاتی نظام میں عمداً وارادۃً شر کے اختیار کرنے کی کوئی گنجائش نہیں جو عیسائی اخلاقی شعور میں ارادۂ سؤ کی اولین اور سب سے نمایاں قسم ہے۔ اس لئے یہ غلط کار پر اس کے افعال کی پوری وقطعی ذمہ داری عائد کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔ جن ذہنی حالتوں کو وہ برے افعال کے فوری مقدمات تسلیم کرتے ہیں وہ حسب ذیل ہیں۔ "غیر معقول تسویق کا غلبہ جو معقول فیصلہ کو دبا دیتی ہے اور بلا عمد واہتمام کے فعل کا باعث ہو جاتی ہے۔ (۲) شر کو غلطی سے خیر سمجھ کر اختیار کرنا۔ ان دونو حالتوں میں ان دونوں مصنفوں کے بیان کے مطابق فعل ان اسباب کی بنا پر ہوگا جو بہ اعتبار وقت ارادۂ سؤ سے پہلے ہوتے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ فلاطون شر کی علت کے اس وجوب کے محو کرنے کی بہت کوشش کرتا ہے۔ کچھ خیالی اور عام الفاظ میں (جیسے کہ اس کہانی کے ہیں جو ری پبلک اور لاز کے

آخر میں درج ہے) وہ اس امر کا دعوی کرتا ہے کہ انفرادی نفس پر اسکی بدکرداری کی پوری ذمہ داری ہوتی ہے۔ لیکن جہاں اس نے نسبتۃً زیادہ حکمی تحلیل سے کام لیا ہے وہاں وہ یہ بھی کہتا ہے کہ افعال انسانی کا تعین تو عقل سے ہوتا ہے جو خیر کی امید میں عمل کرتی ہے یا اشتہا سے ہوتا ہے جس کا عقل کے مقابلہ میں کورانہ اور بے قاعدہ عمل ہوتا ہے۔ آخری حالت میں عقل کا ناکافی اقتدار نفس غیر منضبط کی اصلی ساخت اور برے خارجی حالات پر مبنی ہوتا ہے۔ جو اس کے نشو و نما پر اثر کرتے ہیں۔ اسی طرح جو ارادیت ارسطو برے آدمی کے افعال سے منسوب کرتا ہے وہ ان کی جبریت کو قطعاً خارج نہیں کرتی، کیونکہ لمحہ بہ لمحہ قائم شدہ سیرت اور موجودہ خارجی اثرات اس کو متاثر کرتے رہتے ہیں۔ اس لئے موجودہ زمانہ کی فلسفیانہ اصطلاح کے بموجب اس کو باختیار فاعل نہیں کہہ سکتے۔ اس لئے ارسطو کا بد آدمی جس حد تک کہ عمداً و ارادۃً عمل کرتا ہے لازم ہے کہ اپنے فعل کی کوئی ایسی غایت قرار دے جس کو وہ خیر سمجھتا ہو۔ اس کا یہ سمجھنا کتنا ہی مغالطہ آمیز کیوں نہ ہو مگر اس کو اس پر کوئی قابو نہیں ہوتا۔ ہم (جیسا ارسطو کہتا ہے) اس کو تسلیم کر سکتے ہیں کہ اس کی سابقہ بدکرداری کی بنا پر ایسا ہوا ہے، کہ اس کو شر خیر معلوم ہونے لگا ہے۔ لیکن یہ استدلال صرف اس وقت تک قوی معلوم ہوتا ہے جب تک ہم اپنی توجہ کو اس کی سابقہ بدکرداری پر مبذول رکھتے ہیں اور اسی علت کی جستجو کرتے رہتے ہیں۔ کیونکہ ارسطو کے نظریے کے مطابق یہ کردار بھی اگر ارادی تھا تو ایسی غایت کے لئے ہوگا جو اگر

ف۔ اتنا اور کہدینا چاہئے کہ یہ تناقض جو مجھے فلاطون کے ارادۂ سؤ کی اصل کے نظریہ میں نظر آتا ہے۔ وہ صرف اخلاقیاتی پہلو کے اندر ہے اور مذہبی پہلو پر نہیں ہے۔ اس نظریہ کے تسلیم کرنے میں اس قسم کی دقت لازم نہیں آتی، کہ عام فکر کی قدیم ذات، جس کو فلاطون اور اس کے بعد میں ارسطو ذات باری کے مطابق کہتا ہے، اس کے اندر نہ تو شر ہو سکتا ہے، نہ وہ شر کا باعث ہوسکتی ہے۔ اس لئے شر کلیتۃً مقرون جسمی وجود کے اٹل حالات کی بنا پر پیدا ہو سکتا ہے۔ مجھے صرف اس امر پر اعتراض ہے کہ فلاطون بلا تناقض کے مرتکب ہوئے یہ نہیں کہہ سکتا، کہ شر کا کسی انفرادی روح کے اندر آغاز ہوتا ہے۔

حقیقت میں اچھی نہ ہو تو بھی بظاہر تو ضرور اچھی معلوم ہوتی ہوگی۔ اور اس وجہ کے کو پھر اس سے بھی پہلی کرداری سے منسوب کرنا پڑے گا۔ اس طرح سے اختیار جتنا جتنا ہم اس کو ارادی افعال کے سلسلوں میں تلاش کرنے کے لئے پیچھے کی طرف ہٹتے ہیں سراب کی طرح سے اور دور ہوتا جاتا ہے، اور ہم اس کو کسی جگہ ٹھیرا نہیں سکتے۔ اگر یہ کہا جائے اور غالباً ارسطو یہ کہتا کہ برائی ابتداً محض تسویقی ہوتی ہے اور جوں جوں بری عادت پختہ ہوتی جاتی ہے یہ بتدریج عمدی وارادی ہوتی جاتی ہے۔ ارسطو کی نفسیات کوئی ایسا فلسفیانہ عذر پیش نہیں کر سکتی جس سے تسویقی افعال بد کی ذمہ داری فاعل پر عائد کی جا سکے۔ کیونکہ جب وہ اس ذہنی حالت کی تحلیل پر آتا ہے، جس میں اس قسم کے افعال اس علم کے باوجود ہوتے ہیں، کہ یہ برے ہیں تو وہ یہ توجیہ کرتا ہے، ان لمحوں میں علم ذہن کے اندر حقیقت بالفعل نہیں تھا بلکہ اشتہا اور جذبہ نے اس کو صرف بالقوہ کر دیا تھا۔

رواقیت کی طرف تغیر بحیثیت مجموعی ارسطو کی اخلاقیات جیسی نہ تو کوئی اور کتاب اس قدر ہے اور نہ کسی کتاب میں اس قدر عمیق وصحیح فکر ہے مگر اس کے باوجود یہ پڑھنے والے کے دل پر منتشر اور ناقص تصنیف کا بھی اثر چھوڑ جاتی ہے۔ میں اس امر کی طرف متعلم کو اس لیے متوجہ کرنا چاہتا ہوں کہ یہ بات اچھی طرح سے سمجھ میں آجائے کہ ارسطو کے فلسفہ کا اثر اس کے انتقال کے بعد پانچ صدی تک جس زمانے میں وہ مذاہب جو سقراط کی تعلیم سے عالم وجود میں آئے تھے، یونانی و رومی دنیا میں ان کا اثر غالب تھا۔ کیوں کم رہا۔ حالانکہ اس کے مقابلہ میں جدید یورپ کے فلسفہ کی تشکیل میں یہ بالواسطہ اور بلاواسطہ دونوں طرح سے بہت بڑا اثر رکھتا ہے۔ اتباع ارسطو کے محدود اثر کی وجہ اس خالص نظری زندگی کے ارتفاع سے بھی منسوب کی جا سکتی ہے جو ارسطو کے فلسفہ کو اور باقی فلسفوں سے ممتاز کرتا ہے۔ چونکہ یہ عام اخلاقی شعور سے بہت زیادہ بے تعلق تھا اس لئے ایسا عہد اس کو تسلیم نہیں کر سکتا تھا جس میں فلسفہ کے اخلاقیاتی مقاصد پھر غالب ہو گئے تھے کچھ اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ ارسطو کی تحلیلی وضاحت نے

ان مشکلات کو نمایاں کر دیا تھا جو سقراط کی اس کوشش سے لازم آتی ہیں کہ وہ انسان کی اخلاقی تمناؤں اور ان اصولوں کو جن کے مطابق وہ تعریف و مذمت کرتے ہیں، ان اصولوں کے مطابق کرنے کی نسبت کرتا ہے، جن کے مطابق اس کے عملی استدلالات عموماً ہوتے ہیں۔ عام عقل کے ان دو عنصروں میں اس قدر سخت اختلاف تھا کہ ان کے مابین کوئی توافق و تطابق ممکن ہی نہ تھا۔ اور بنی نوع انسان کا اخلاقی شعور ارسطو سے زیادہ شدید قسم کے اشتراک کا طالب تھا۔ اس کے مطالبات کو ایسے گروہ نے پورا کیا جس نے اخلاق کو زندگی کے دنیاوی پہلو سے اس طرح قطعی و مطلق طور پر علیحدہ کر دیا کہ اس سے تخیل متاثر ہوا۔ یہ عملی نیکی کو سب سے بڑا نتیجہ سمجھتا ہے، اور اس کو اپنے معیار حکمت کا مظہر خیال کرتا ہے۔ اس نے فریضہ کے عام تعقلات کو بظاہر ایک مکمل اور غیر متناقض فلسفہ کے اندر ایک ایسے اصول سے محدود کر دیا جو کل دنیا پر حاوی ہے اور اس کا کل منتظم کائنات کے عمل سے تعلق ثابت کیا۔ یہ گروہ ہمیشہ سے رواقیہ کے نام سے مشہور چلا آتا ہے جو ایک رواق یعنی چھت سے ماخوذ ہے جس کے نیچے اس گروہ کا اصل بانی زینو تعلیم دیا کرتا تھا۔ اس گروہ کی اخلاقیاتی تعلیم کا سلسلہ کلبیہ کے واسطے سے سقراط سے ملجاتا ہے اگرچہ اس کا ایک اہم جز وایکیڈمی کے گروہ کا بھی رہین منت ہے۔ رواقیہ اور کلبیہ دونوں نہایت شد و مد کے ساتھ یہ کہتے تھے کہ عملی علم (جس کو وہ فضیلت کے مطابق کہتے تھے) نفس کی ایک ایسی حالت ہے یا ایسی حالت کو مستلزم ہے جو بجائے خود کامل انسانی سعادت کے لئے کافی ہے۔ یہ سچ ہے کہ کلبیہ حکیمانہ سعادت کے سلبی پہلو پر زیادہ زور دیتے تھے، یعنی یہ جسمانی صحت طاقت حسن لذت دولت عالی نسبی نیک نامی سے آزاد ہے اور رواقیہ اس کے ایجابی پہلو کو زیادہ نمایاں کر کے دکھاتے ہیں یعنی عالی ظرفی نفس پر اعتماد غم و الم سے غیر متاثر رہنا اپنے آپ کو خوش اور مطمئن رکھنا جو کہ صاحب حکمت ہونے کے لئے لازمی ہے، مگر فرق کسی اختلاف کے مساوی نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ رواقیہ کلبیہ کے اس عمل کو کہ جسمانی ضروریات کو کم از کم کر دیئے اور رسمی آداب و اخلاقی کا لحاظ نہ رکھنے کو اس اصلی معارضے کے

ظاہر کرنے کا شدید طریقہ سمجھتے تھے جو فلسفیانہ مقاصد اور عامیانہ خواہشوں کے مابین ہے، اور ان کے نزدیک یہ ایسا طریقہ ہے کہ اس پر نہ تو لازماً عامل ہونا ضروری ہے اور نہ معمولاً عمل کیا جاتا ہے مگر حکیم اگر چاہے تو بعض حالات میں اس کو اختیار کر سکتا ہے۔

رواقیت بے جذبہ حکیم

پس وہ علم یا حکمت جو انسان کو آزاد و کامل کر دیتی ہے کس شئے کے اندر پائی جاتی ہے۔ کلبیہ اور رواقیہ دونوں اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ انسان کا سب سے اہم کام یہ ہے کہ اس امر کو پہچانے کہ اس کی اصلی اور سب سے بڑی خیر خود اس علم یا حکمت ہی کے اندر ہے۔ یہ امر حکیم و غیر حکیم کے مابین بنائے امتیاز ہے۔ یہ بھی ذہن نشین کر لینا چاہیئے کہ رواقیہ بھی سقراط کی طرح سے خیر کے حقیقی علم کو عمدہ زندگی میں اس کے متحقق ہو جانے سے علیحدہ نہیں سمجھتے۔ اگرچہ رواقیہ یہ کہتے ہیں کہ اس قسم کی زندگی کی مدت کوئی اہمیت نہیں رکھتی یعنی انسانی سعادت کا کمال ایسے شخص کو بھی حاصل ہو سکتا ہے جس کے اندر کامل حکمت کا ایک لمحہ ہی کے لئے متحقق ہوا ہو۔ اس انحراف کے بعد جو سقراط کے فلسفہ سے افلاطونی اور ارسطاطالیسی فلسفہ میں بتدریج ہوتا رہا ہے، سقراطی نظریہ کی طرف رواقیہ کا یہ رجوع قابل غور ہے۔ غالباً اسکی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ان کی نفسیات صاحب عقل ذات، جو کہ باشعور انسانی، فعال کا مبدا ہوتی ہے، کی وحدت اصلی پر بہت زور دیتی ہے۔ اسی کی بنا پر یہ افلاطون کی اس تحلیل کو قبول نہیں کرتے کہ اس فعل کا مبدا ایک باقاعدہ عنصر ہوتا ہے، اور ان عناصر کو باقاعدگی کی ضرورت ہوتی ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ جس کو ہم جذبہ کہتے ہیں وہ نفس عقلی کی ایک بیمار اور غیر منظم حالت ہوتی ہے۔ اور یہ ان چیزوں کے متعلق جن کو حاصل کرنے کی کوشش کرانی چاہیئے یا جن سے بچنے کی کوشش کرنی چاہیئے غلط فیصلہ کا باعث ہو جاتی ہے اس قسم کی جذبی اغلاط سے وہ شخص جو فی الحقیقت عقلمند و حکیم ہے بری ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کو جسمانی اشتہا کے مطالبات کا احساس ہوگا مگر اس غلطی میں مبتلا نہ ہوگا کہ یہ سمجھ لے کہ اس کا مقصد درحقیقت خیر ہے۔ لہذا وہ صحیح معنی اس مقصد کے

حصول کی امید یا اس کے فوت ہو جانے کا اندیشہ نہیں کر سکتا کیونکہ ان جذبات سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ فی الحقیقت خیر ہے۔ اسی طرح سے اور انسانوں کے مانند اس کو بھی جسمانی آلام ہوں گے مگر اس کو ذہنی غم یا بےچینی نہ ہوگی کیونکہ شدید ترین آلام سے بھی اس کا یہ عقیدہ متزلزل نہیں ہو سکتا کہ ان سے اس کی حقیقی عقلی ذات پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ یہ ان تمام چیزوں کے متعلق ہے جو اور لوگوں میں امید، خوف، خوشی یا غم کا باعث ہوتی ہیں۔ ایسی چیزیں حکیم کے اندر ان حالتوں کو پیدا نہیں کر سکتیں کیونکہ وہ ان کو حقیقی معنی میں اچھا یا برا نہیں کہہ سکتا۔ مگر اس سے ہم کو یہ نتیجہ نہ نکالنا چاہیئے کہ حکیم قطعی طور پر غیر جذباتی انسان ہوتا ہے۔ اس کو ایسی شئے حاصل کرنے کے بعد جو فی الحقیقت اچھی ہو ایک طرح کی معتدل و معقول خوشی ہوتی ہے۔ جو چیزیں قابل پسند یا ناقابل پسند ہوتی ہیں ان کی طرف عقلمند آدمی کو ایک طرح کا میلان یا ان سے ایک طرح کی نفرت ہو سکتی ہے۔ مگر جو جذبات معمولی انسانوں کو بھلا دیتے ہیں وہ اس کو متاثر نہیں کر سکتے۔ مگر کم از کم متاخرین رواقیہ تو اس امر کا اچھی طرح احساس رکھتے تھے کہ اس قسم کا حکیم زندہ انسانوں میں تو کوئی نہیں ہے۔ وہ صرف یہ کہا کرتے تھے کہ زمانہ قدیم کے ناموران اخلاق میں سے ایک یا دو اس معیار تک پہنچ گئے ہوں گے۔ مگر وہ اس امر کو تسلیم کرتے تھے کہ سوائے ان کے اور باقی فلاسفہ اس کی طرف محض ترقی کر رہے ہیں۔ مگر اس اقرار سے ان کے اس مطالبہ کی شدت میں ذرا بھی کمی نہ آتی تھی کہ حکمت کے مطالبات اور صرف حکمت کے مطالبات کو نہایت وفاشعاری کے ساتھ پورا کرنا چاہیئے۔ اسی حکمت کے اندر خود اپنی عدیم المثال قیمت کا جو یقین پایا جاتا ہے، اسکو وہ ان لوگوں کی مستقل پائدار ملکیت سمجھتے تھے جنھوں نے اس کو حاصل کر لیا ہے۔ اس حکمت کے بغیر کوئی فعل حقیقی معنی میں حکیمانہ یا نیک نہیں ہو سکتا۔ جو شئے علم سے متعلق نہیں ہے وہ گناہ ہے۔ اور چونکہ صواب وخطا کے مابین جو امتیاز کیا جاتا ہے وہ مطلق ہے یعنی اس میں مدارج نہیں ہیں اس لیئے تمام گناہ مساوی معصیت رکھتے ہیں۔ جو شخص خفیف سے حکم کی بھی خلاف ورزی کرتا ہے وہ کل قانون کی شکست کا مرتکب ہوتا ہے۔

اسی طرح سے مظاہر حکمت ہیں سے ہر مظہر (جن کو عموماً جزئی فضائل کہتے ہیں،
اور جن کے اصطفاف میں) رواقیہ نے فلاطون کی چہار گونہ تقسیم کو اختیار کیا اور کم از کم
اپنی تقسیم[1] کی بنیاد بنایا ہے،) سے کل حکمت کا کسی نہ کسی طرح سے تعلق ہوتا ہے۔ اب
رہا یہ امر کہ آیا یہ فضائل علیحدہ علیحدہ ہیں یا ایک ہی علم ہے جس کے مختلف نسبتوں اور
علایق کے اعتبار سے مختلف نام ہیں ایک ادق مسئلہ ہے جس پر ایسا معلوم ہوتا ہے
کہ ان میں باہم کبھی اتفاق نہیں ہوا ہے۔

مسئلۂ جبر و قدر رواقیہ کے یہاں

یہ عدیم المثال اور انمول علم آیا ایسی شے ہے جس کو انسان
حاصل کر سکتا ہے، یا انسان کی کمزوریاں درحقیقت ایسی ہیں
جن پر اس کا کوئی بس نہیں۔ اس نظریئے میں کہ معصیت اور
شر انسان سے غیر ارادی طور پر سرزد ہوتا ہے، اخلاقی ذمہ داری
کے فنا ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ مگر سقراط نے علم کو جو فضیلت کے مطابق کہا تھا
اس سے جائز طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے۔ پس جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں ارسطو نے اس
نظریہ کی تردید کرنے کی کوشش کی ہے، مگر اس کی کوشش سے صرف یہی ظاہر ہوا
کہ جب تک یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ کوئی شخص عمداً و ارادۃً اس کے خلاف نہ کرے گا
جو اس کو بہترین طریق عمل معلوم ہوتا ہے اس وقت تک اس معمہ پر اعتراض کرنا
بہت دشوار ہے۔ مگر ارسطو سقراط سے اس قدر منحرف نہ ہوا تھا کہ وہ اس سے
انکار کر دیتا۔ مگر رواقیہ کے لئے جنھوں نے اصل سقراطی نظریئے کی طرف رجوع
کیا تھا یہ دشواری اور بھی زیادہ تھی حقیقت یہ ہے کہ اگر کوئی فلسفی اس امر کا مدعی ہو کہ فضیلت درحقیقت
علم ہے تو اسکو ان صورتوں میں سے ایک کو اختیار کرنا پڑتا ہے۔ اسکو یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ گناہ انسان سے
غیر ارادی طور پر ہوتا ہے، یا اس کو یہ ماننا ہوگا کہ انسان کا جہل ارادی ہوتا ہے

---

[1] ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فضائل اربعہ کی تعریف میں رواقیہ میں آپس میں بہت اختلاف تھا۔
پلوٹارک کے قول کے مطابق زینو عدالت عفت و شجاعت کی تعریف اس طرح سے کرتا ہے۔ حکمت ان
اشیاء کے متعلق جن کو تقسیم کرنا ہوتا ہے عدالت ہے اور حکمت ان اشیاء کے متعلق جنکو پسند کرنا ہوتا ہے عفت ہے
اور ان اشیاء کے متعلق جنکو برداشت کرنا ہوتا ہے شجاعت ہے۔ یہی اس گروہ کا مختصر طور پر عام خیال سمجھا جا سکتا ہے۔

ذوجہتین کا دوسرا سینگ اخلاق کے لیئے اس قدر خطرناک نہیں ہے۔ جس قدر کہ پہلا ہے لہذا رواقیہ پہلی صورت کو اختیار کرتے ہیں۔ لیکن ان پریشانیوں کی یہیں پر انتہا نہیں ہو جاتی۔ کیونکہ ایک اصول کے مطابق وہ انسانی ارادہ کے حلقہ کو اس حد تک وسیع کرنے پر مجبور ہوتے ہیں، تو دوسری طرف کائنات طبیعی کے متعلق ان کا نظریہ ان کو ایسی ہی کامل جبریت کے تسلیم کرنے پر مجبور کرتا تھا کہ اگر گناہ گار کا گناہ پہلے ہی مقدر ہیں ہو تو وہ اس کا ذمہ دار کیونکر ہو سکتا ہے۔ رواقیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ جو غلطی گناہ کی اصلی روح ہے وہ اس قدر ارادی ہوتی ہے اگر انسان اپنی عقل کو کام میں لانا چاہے تو وہ اس سے بچ سکتا ہے۔ مگر اس میں شک نہیں کہ اس کا مدار کہ اس شخص کی عقل قرار واقعی طور پر عمل کرتی ہے یا نہیں بہت کچھ انسان کے نفس کی خلقی قوت و مضبوطی پر ہوتا ہے۔ لیکن یہ خیال کیا گیا کہ اگر فعل کا باعث خود انسان ہو اور اس سے خارج کوئی عامل نہ ہو تو اخلاقی ذمہ داری باقی رہے گی۔

رواقی حکمت و فطرت

اس سب کے باوجود ابھی تک ہم کو یہ معلوم نہیں ہوا ہے، کہ رواقیہ کی حکمت علی کا مافیہ کیا تھا۔ ہم اس دور سے کیونکر عہدہ برا ہوں کہ حکمت ہی خیر ہے اور غیر حکمت شر ہے۔

(۲) حکمت خیر و شر کا علم ہے۔ ہم کو ایسا اسلوب کیونکر ہاتھ آئے جس سے کردار نیک کی جزئیات کا تعین کریں کلبیت و رواقیت دونوں کو اس قسم کے اسلوب کی اپنی تعلیم کو مکمل کرنے کے لیئے ضرورت تھی۔ کیونکہ ان دونوں گروہوں میں سے کوئی بھی اس امر کو تسلیم کرنے کے لیئے تیار نہ تھا کہ حکیم جس شے کے کرنے کا ارادہ کرتا ہے وہ بے معنی ہوتی ہے (جو کچھ اس کو پیش آتا ہے یا اس پر واقع ہوتا ہے اس کا بھی یہی حال ہے) سوائے اس حالت کے کہ وہ اس کو اس کے بے معنی ہونے کے کامل احساس کے ساتھ کرے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کلبیہ نے اس ضرورت کا کوئی فلسفیانہ لحاظ نہ رکھا تھا۔ وہ فضیلت کے وہی معنی لیتے تھے جو اس کے ایک عام آدمی لیتا ہے صرف انھوں نے اپنی آزادی کے خیال کی بنا پر چند مسلمہ احکام و آراء کو رد کر دیا تھا۔ اس کے برعکس رواقیہ نے

زندگی کے تمام مواقع کے لئے فرائض کا ایک مفصل نظام ہی نہیں بنایا یا (جیساکہ وہ ان کو موسوم کرتے تھے موزوں و مناسب چیزوں کا) بلکہ ان کو ایک عام اصول کے تحت لانے کی بھی خاص طور پر کوشش کی ہے۔ اس ذیل میں انھوں نے تصور فطرت کے ایجابی مفہوم کے ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے جس کو کلبیہ نے سلبی طریق پر روایات کے مقابلہ میں استعمال کیا تھا جن سے کہ ان کو ان کے علم نے آزاد کر دیا تھا۔ تصور فطرت کے اس سلبی استعمال سے یہ مترشح ہوتا تھا کہ جو فعلی رجحانات انسان کے اندر فطری (یعنی معاشرت کے رسم و رواج سے آزاد ہوتے ہیں اور ان سے ان کی ہئیت لازمی طور پر مسخ نہیں ہو جاتی) ہوتے ہیں وہ صحیح معنی میں خارجی افعال کی صورت میں عمل میں آتے ہیں مگر خارجی کردار کے لئے فطرت کی ایک ایجابی اصول کی صورت میں مطابقت کو لازم کر دینے کا باعث یہ ہے کہ زینو پر اکیڈیمی کی تعلیم کا اثر پڑا ہے۔ فطری کو یہ اقتدار کہاں سے حاصل ہو سکتا ہے، اگر فطرت جس کی منظم مخلوق کا انسان بھی ایک جزو ہے بذات خود کسی نہ کسی طریق پر معقول اور خدائی قانون یا حکمت کا مرقع و مظاہر نہ ہو۔ عالم کے خدائی فکر سے مرتب و منتظم ہونے کا دعویٰ کسی نہ کسی شکل میں ان تمام فلسفوں کے اندر موجود ہے جو سقراط کو اپنا بانی کہتے ہیں۔ اور ان فلسفوں کا ایک اہم جزو اس نظریئے تک پہنچ گیا تھا کہ یہ خدائی فکر کائنات کا ایک حقیقی وجود ہے۔ یہ ہمہ اوستی رواقیہ کے خیر انسانی کے نظریئے کے بالکل مطابق تھا۔ مگر چونکہ یہ جوہر کا تصوریتی طور پہ تعقل نہ کر سکتے تھے اس لئے انھوں نے (ہرقلیطوس کے فلسفے سے بہت کچھ مدد لیکر وحدت الوجود کے لئے مادی پہلو مہیا کیا۔ (اور خدائی فکر کا اولین اور اور سب سے خالص مادی جوہر کی صورت میں ایک لطیف آتشین اثیر کی طرح تعقل کیا۔ ان کی رائے کے بموجب عالم طبیعی کا ارتقا اس قسم کے زئیں سے ہوا ہے۔ یہ دراصل اس کے قدیم جوہر کی ایک شکل ہے اور آخر الامر اسی کے اندر جذب ہو جائے گی۔ فی الحال اس کے ہر ذرہ میں اس خدائی روح نے ایک ڈھالنے والی قوت کی طرح سے نفوذ کر رکھا اور اپنے غیبی قانون سے اس کا انتظام قایم کر رکھا ہے۔ اس طرح سے عالم چونکہ خدائی ہے اس لئے ان کے

نزدیک بحیثیت مجموعی بالکل کامل ہے اسکے اجزا میں اگر کہیں نقائص معلوم ہوں بھی تو وہ اس اعلیٰ وارفع عقل کی نظر میں نقائص نہ ہونگے جو یہ جانتی ہے کہ غیر موزون کو موزون اور غیر منظم کو منظم کیونکر بنایا جاتا ہے اور جس کے نزدیک بد صورت بھی محبوب ہے۔ کائنات طبیعی کے اس مذہبی نظریہ کا رواقیہ کی اخلاقیات پر دوگونہ اثر ہوا۔ اولاً تو اس سے ان کے اس سب بڑے ایقان کو کہ حکمت سعادت انسانی کے لئے بالکل کافی ہے، کائناتی حقیقت کی بنیاد مل گئی اور مذہبی وسعاشری جذبہ کا ایک ماحول ہاتھ آگیا۔ حکمت پر عمل پیرا ہونے کو اب خدائی جوہر سے اس ذرہ کی خالص زندگی سمجھا گیا جو درحقیقت انسان کے اندر خدا ہوتا ہے۔ جس عقل کی فضیلت وبرتری کا وہ مدعی ہے، وہ زئیس کل معبودوں، تمام معقول انسانوں اور خود اس کی عقل ہے، لہذا کسی ایک جزو کے اندر اس عقل کا تحقق تمام صاحب عقل انسانوں کی خبر ہے۔ حکیم اگر صحیح معنی میں اپنی انگلی بھی سیدھی کرے گا تو اس سے تمام صاحب عقل وحکمت لوگوں کو فائدہ پہنچے گا۔ صرف اسی قدر نہیں بلکہ یہاں تک کہا جاسکتا ہے کہ اس کی ذات سے زئیس کو بھی اتنا ہی فائدہ پہنچتا ہے جتنا کہ زئیس کی ذات سے اس کو ہے۔ صاحب عقل ذوات کے عقل میں متحد ہونے ہی کی بنا پر میرے نزدیک حکیم کیلئے احباب کی خارجی خیروں کی حیثیت سے اجازت دی گئی ہے اور اچھی اولاد رکھنے کو بھی ایک خیر شمار کیا جاتا ہے اور یہی تعقل انسانی زندگی کے اعلیٰ وادنیٰ عناصر میں موافقت وہمنوائی پیدا کرنے کا باعث ہوتا ہے کیونکہ طبیعی یا خیر عقلی انسان میں بھی جیسا کہ یہ دراصل ہوتا ہے، ہم کو مصلحت خداوندی کی علامات صاف طور پہ نظر آسکتی ہیں ان کو محسوس طور پر عمل میں لانا اس ارادہ عقلی کا کام ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ انسانی زندگی کے اولین مدارج میں عقل کا کامل نشو ونما ہونے سے پہلے اصلی فطری تسویق وہی کام کرتی ہے جو بعد میں عقل کا کام ہوتا ہے۔ چنانچہ "فطرت کے مطابق زندگی بسر کرنے کے اصول" کو جب انسان پر حیوان ناطق ہونے کی حیثیت سے دیکھا جاتا ہے تو اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ عقل حکومت کرتی ہے اور یہ بھی کہ وہ حکومت عملی طور پہ کیونکر ہوتی ہے۔ دیگر حیوانات کی طرح سے انسان میں بھی پیدائش کے وقت سے

ایک فطری تسویق زندگی اور اس کالبد خاکی کو اصلی حالت میں باقی رکھنے کیلئے عمل کرتی ہے۔ پس جب عقل کا کامل نشو و نما ہو چکتا ہے اور یہ خود اپنی خیر اصلی پہچاننے لگتی ہے تو فطرت کی یہ اولین غائتیں اور جو کچھ ان کے لئے مفید ہوتا ہے اب بھی ایسے خارجی مقاصد رہتے ہیں جنہیں عقل کو چاہیئے کہ حاصل کرے جس نسبت سے ان کو ترجیح دی جاتی ہے اس نسبت سے ان کی ایک خاص قدر و قیمت ہوتی ہے۔ اور ان کی اضداد سے پرہیز و گریز کیا جاتا ہے حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کی خواہش و نفرت کے صحیح عمل میں حکمت کا عملی طور پر اظہار ہو سکتا ہے اس طرح سے وہ چیزیں جن کو اچھا کہا جاتا ہے وہ سب کی سب یا ان میں سے اکثر و بیشتر مثلاً تندرستی طاقت دولت وشہرت وغیرہ حکیم کے حلقہ پسند میں داخل ہو جاتی ہیں۔ اگرچہ اس کی حقیقی خیر اب بھی کلیتہً اس کی حکمت پسند کے اندر ہوتی ہے نہ کہ اس شئے میں جس کو وہ پسند کرتا ہے۔ جس طرح سے کہ تیر انداز کا نشانہ لگاتے وقت مقصود نشان پر نشانہ لگانا نہیں ہوتا بلکہ اس کے مارنے میں اپنا کمال دکھانا مقصود ہوتا ہے۔

جو امتیاز ہم نے ابھی کیا ہے اس کی مثال رواقیہ کی ایک ایسی عملی تعلیم سے دی جا سکتی ہے جس کی اس زمانے کے اکثر متعلموں کے کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ یہ ان کی حمایت ہے۔ بادی النظر میں یہ ہم کو ان کی شجاعت جس کی کہ وہ تعریف کرتے ہیں اور عالم کے تقدیری نظام کے نظریوں کے منافی معلوم ہوتی ہے۔ لوگ زندگی کے سے آلام میں تنگ آکر خودکشی پر مجبور ہو جاتے ہیں! مگر حکیم جس کے لئے الم کوئی خرابی نہیں اس جگہ کے چھوڑنے پر کیونکر آمادہ ہو سکتا ہے جو عقلی الٰہی نے اس کے لئے مقرر کر دی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر الم برا نہیں بھی ہے تو بھی یہ ایسی شئے تو ہے کہ اگر حقیقی معنی میں بے الم حاصل ہو سکے تو اس کے مقابلہ میں اس کو چھوڑ دینا چاہیئے۔ نیز یہ کہ حکمت کی نظر میں زندگی کوئی خیر نہیں ہے اگرچہ اس کی بقا کو عموماً ترجیح دی جاتی ہے مگر ایسی حالتیں پیدا ہو سکتی ہیں جن میں حکیم پر ایسی علامات منکشف ہو جائیں جن کی بنا پر وہ قطعی طور پر زندگی پر موت کو ترجیح دینے لگے۔ رواقیہ کے

نزدیک جسم کے ہیئت کا بگڑ جانا لاعلاج امراض اور دیگر مصائب (حتیٰ کہ شدید آلام) سے بھی انسان زندگی پر موت کو ترجیح دے سکتا ہے جب یہ علامات واضح طور پر موجود ہوں تو فطرت و تقدیر کی ان رہنمایوں پر کاربند ہونے میں اسی قدر حکمت و قوت ظاہر ہوتی ہے، جس قدر کہ دیگر اوقات میں لذات و آلام کے فریبوں سے بچنے میں ظاہر ہوتی ہے۔

اب تک ہم نے فرد کی فطرت پر معاشرتی علایق سے قطع نظر کر کے بحث کی ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ جس فضیلت کو عام طور پر فضیلت خیال کیا جاتا ہے وہ زیادہ تر معاشری علایق کے اندر ہوتی ہے۔ رواقیہ نے فرائض بیان کرنے میں اس کا پوری طرح لحاظ رکھا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ انھوں نے عدالت فطری کی جو شرح کی ہے اور اس امر کے متعلق کہ انسان خود اپنی ذات کے لئے نہیں بلکہ نوع انسان کے لئے پیدا کیا گیا ہے۔ اس کی ذہنی وجسمانی ساخت کی جو شہادتیں پیش کی ہیں یہ عملی اخلاق میں ان کے کارنامہ کا سب سے اہم حصہ ہیں۔ لیکن یہاں لفظ فطری کے دو مفہوم صاف طور پر معلوم ہوتے ہیں۔ اول یہ تو اس پر استعمال ہوتا ہے جو واقعی طور پر ہر جگہ اور زیادہ تر ہوتا ہے۔ دوسرے اس پر استعمال ہوتا ہے جو حالت اس وقت ہو جب کہ انسان کی زندگی کا منشا پوری طرح پر حاصل ہو جائے۔ اور ہم یہ دیکھتے ہیں کہ رواقیہ نے اس تعقل کے دونوں عنصروں کے مابین پوری طرح سے ہمنوائی قایم نہیں کی ہے۔ اس امر کی کہ "انسان سیاسی حیوان ہے" ارسطو پہلے ہی تعلیم دے چکا تھا۔ فطرت کا جو نظریہ رواقیہ نے قایم کیا تھا اس میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان ہمہ وطنی حیوان ہے۔ کیونکہ رواقیہ کے تعقل کائنات کا ایک بدیہی نتیجہ یہ تھا کہ تمام صاحب عقل ذوات میں چونکہ ایک جزو مشترک ہے، اس لئے ان سب کی ایک ہی قوم ہے۔ سب کا ایک ہی قانون ہے۔ زئیس کے اس شہر کے باشندوں کو ایک دوسرے کو گزند پہنچانے سے احتراز کرنا چاہئے۔ ایک دوسرے کو نقصان سے محفوظ و مصؤن رکھنے کے لئے ان کو باہم اتحاد کرنا چاہیئے۔ یہ قانون فطرت کی کھلی ہوئی باتیں ہیں۔ نیز معاشرتی انسانی کی بقا کے لئے یہ بھی اسی قدر ضروری ہے کہ

اس کے افراد کو آپس میں جنسی رشتے قایم کرنے چاہئیں اولاد پیدا کرنی چاہیئے اور ان کی پرورش و تربیت میں مشغول ہونا چاہیئے ۔ لیکن مرد عورت کے تعلقات کے متعین کرنے میں فطرت اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کہتی ۔ اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ زینو کی خیالی حکومت کی یہ خصوصیت کہ ازواج اسی طرح مشترک ہیں جس طرح سے کہ فلاطون کے یہاں تھیں ۔ اور رواقیہ بھی جنسی اخلاق کے مسلمہ قانون کو رسمی و اضافی کہتے ہیں، اور اس کے ثبوت کے لئے غیر مہذب مثالیں تک دیتے ہیں، نیز یہ کہ اس گروہ کے اصل نظریہ میں حکیم کے قول کے علاوہ اور کسی حکومت یا قانون کو حقیقی نہیں مانا جاتا اور نہ اس کی پابندی ضروری سمجھی جاتی ہے ۔ حکیم ہی حقیقی معنی میں حاکم و بادشاہ ہے ۔ اس حدتک رواقیہ کی فطرت کے ایسے ہی انقلاب انگیز ہونے کا اندیشہ ہے جیسا کہ روسو کے فطرت سے ظہور میں آیا ہے ۔ لیکن عملی طور پر تعقل کا یہ انقلابی پہلو زیادہ تر پائین میں رہا ہے ۔ ایک معیاری جماعت کے عقلی قانون اور حقیقی معاشرت کے مروجہ قوانین اور دستوروں میں کوئی امتیاز نہیں ہوا ہے اور وہ فطری تعلقات جنھوں نے ہر شخص کو خاندان قرابت داروں وطنی اور عام طور پر کل بے عقل انسانیت سے وابستہ کر رکھا ہے ایسے اصول فراہم کرتے ہیں جس پر عدالت کا خارجی مظہر عالم وجود میں آتا ہے ۔ اسی طرح سے رواقیہ معاشرتی آداب و تہذیب یا عام مذہب کی نسبت جو رائے رکھتے ہیں اس میں ہم دیکھتے ہیں کہ انھوں نے رسمی و مصنوعی شئے کے رد کرنے اور جو کچھ واقعاً موجود ہے اس کے احترام کرنے کے رجحان میں کچھ کم و بیش مفاہمت سی کرلی ہے یہ دونوں رجحان اپنے اپنے طریق "مطابقت فطرت" کے اصول کے اتباع کو ظاہر کرتے ہیں ۔

رواقیہ اور لذتیہ فطرت کی اولین غائتوں میں سے، جن میں حکمت ایک طرح کے انتخاب کو تسلیم کرتی ہے، رواقیہ آلام جسمانی سے بری رہنے کو بھی شامل کرتے ہیں ۔ لیکن حکمت کے اس خارجی حلقہ میں بھی وہ لذت کو کوئی جگہ دینے کے لئے تیار نہیں ہیں ۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ لذت اصل فطری تسویقات کا مقصود نہیں ہے بلکہ محض ایک بعد کی شئے ہے ۔ یہ محض تسویقات کے

اپنی غائتوں کے حاصل کرنے کی بنا پر اور ان کے نتیجہ کے طور پر ہوتی ہے۔ اس طرح سے وہ ابیقوریت کی اس جگہ پر بھی مخالفت کرتے ہیں جہاں کہ یہ بظاہر سب سے زیادہ قوی معلوم ہوتی ہے۔ یعنی یہ ان کے اس دعوی کی بھی تردید کرتے ہیں کہ تمام زندہ اجسام فطری طور پر لذت کے خواہش مند وجویا ہوتے ہیں۔ لذت سے ان کی مراد صرف جسمانی اشتہا کی تشفی بھی نہ تھی۔ مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ چرائی سی پس ارسطو کے خلاف ایک برہان قاطع کی حیثیت سے یہ دلیل پیش کرتا ہے، کہ خاص تفلسف بھی ایک قسم کی تفریح یعنی لذت ہے۔ فضیلت پر عمل کرنے سے جو شادمانی وخوشی ہوتی ہے اس کو بھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ سعادت کا اصلی جزو نہیں بلکہ ایک نالازمی عارضہ سمجھتے ہیں۔ چنانچہ رواقیت کے آخری دور میں اگر مسرت یا طمانیت قلب کو ایک غایت اصلی کی حیثیت سے تسلیم کیا جاتا ہے۔ جس کے لئے فضیلت کو عمل میں لانا بمنزلہ ایک وسیلے کے ہے۔ زینوں کے فلسفے میں فضیلت پر عمل کرتے وقت کسی قسم کی لذت کا احساس نہیں ہوتا بلکہ ارادہ نیک ہوتا ہے اور یہ ارادہ نیک عمدہ زندگی کی اصل اساس ہے۔ اس کے ساتھ ہی چونکہ عوام کے تعقل سعادت میں خوشگوار احساس کا عنصر ہمیشہ نمایاں رہتا ہے اس لئے بہت ممکن ہے کہ حکیم جو سخت ترین تکلیفوں میں بھی فضیلت کی کوششوں اور بے المی کی کیفیتوں کو باقی رکھتا تھا، اس کی وجہ سے اکثر لوگ رواقیت کی طرف مائل ہو گئے ہوں۔ اس اعتبار سے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ رواقیہ اور ابیقوریہ دونوں ایک ہی قسم کی مسرت کی ہی نوع کی دعوت دیتے تھے۔ دونوں گروہوں کی فلسفیانہ خصوصیات کو بھی اس خواہش سے منسوب کیا جا سکتا ہے، جو تغیرات وانقلابات سے بری وغیر متاثر رہنے کے متعلق ہوتی ہے، اور جو نفس کی طمانیت کے لئے ازبس ضروری ہے۔ اس عنوان کے ذیل میں رواقیہ کے دعاوی سب سے زیادہ بلند ہیں کیونکہ ان کے معیار کے مطابق حکیم کی سعادت خارجی اشیاء اور جسمانی حالات ہی سے نہیں بلکہ زمانہ سے ماوراء ہوتی ہے۔ ایک مرتبہ حکمت کے معرض عمل میں آجانے سے اس کا تحقق کامل ہو جاتا ہے۔ اور اس کو

مدت سے بڑھایا نہیں جاسکتا ۔ یہ بہت سخت قسم کا معمہ ہے مگر یہ رواقیت کے اصل منشا کے بالکل مطابق ہے ۔ ہم کو یہ دیکھکر حیرت ہوتی ہے کہ ابیقوری و رواقی دونوں گروہ کے حکیم شکنجہ میں کسے ہوئے بھی خوش ہمارہیں گے ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ سعادت بھی محض بصیرت اور صحیح اندازے پر مبنی ہوتی ہے بخت و قسمت کو اس سے کوئی علاقہ نہیں ۔ جب انسان کا ذہن زندگی کی فطری حدود کو لیتا ہے تو پھر مدت کو کمی و بیشی سے اسکی سعادت متاثر نہیں ہوتی ۔ مختصر یہ ہے کہ ابیقورس بھی زینو کی طرح نقص کو انسانی زندگی کے شرایط سے خارج کردینے کی شدید کوشش کرتا ہے ۔ یہ خصوصیت رواقیت ابیقوریت اور ارسٹی پس کی سادہ لذتیت کے اہم اختلافات کی کنجی ہے ۔ لذتیت نے اس سوال کا کہ انسان کی اصلی خیر کس میں ہے نہایت سادہ اور واضح جواب دیا تھا ۔ مگر ایک تو جب اس کو غیر متناقص طور پر ترقی دی جاتی ہے ، تو یہ عام اخلاقی احساس کے مخالف ہوتی ہے دوسرے یہ اپنے اندر وہ تکمیل و حفاظت پیدا کرنے سے قاصر رہتی ہے جس کا بقول ارسطو انسان کو خیال ہوتا ہے کہ اس کی حقیقی خیر کے اندر ہونی چاہیئے ۔ یونانی خیال کے مطابق فلسفے کو عمدہ زندگی کا علم و ہنر دونوں ہونا چاہیئے ۔ اور لذتی فلسفہ لذت کا جیسا کہ عام طور پر تصور کیا جاتا ہے اس کے مطابق ایک غیر یقینی اور ناقص فن لذت ہوگا ۔ یہی نہیں بلکہ یہ بھی ثابت ہوگا کہ فلسفیانہ غور و فکر کی عادت اکثر غایت کے حصول کے خلاف عمل کرے گی ۔ یہ متفکر کے شعور ذات کو ترقی دے گی جس سے خارجی اشیاء کی معمولی نسبت میں خلل واقع ہوجائے گا جس پر معمولی التذاذ کی طلب کا مدار ہوتا ہے ۔ لہذا ہم دیکھتے ہیں کہ ہمرینیہ مذہب کے بعد کے فلاسفہ اپنے اساسی تعقل کے بدلنے پر مجبور ہوتے ہیں ۔ چنانچہ تھیوڈرس خیر کی تعریف میں یہ کہتا ہے کہ یہ خوشی ہے جو حکمت پر مبنی ہوتی ہے اور لذت سے علیحدہ شے ہے ۔ برخلاف اس کے ہجی سیاس اس امر کا اعلان کرتا ہے کہ سعادت (مسرت) ناقابل حصول ہے پس حکمت کا سب سے بڑا کام یہ ہے ، کہ ان تمام چیزوں سے جو باعث لذت ہوتی ہیں ، بے پروائی پیدا کرکے زندگی کو بے الم بنادے ۔ مگر اس قسم کے تغیرات سے اس نظام کو وہ

تائید حاصل نہ رہی جو اس کو معمولی انسانوں کے لذت طلب رجحانات سے حاصل تھی حقیقت تو یہ ہے کہ ہجی لیاس کے یہاں تو لذت کی تلاش اس کے برعکس شئے کی تلاش میں بدل گئی تھی اور متعلم کو یہ معلوم کر کے متعجب نہ ہونا چاہیئے، کہ اس لذتی کی تقریروں کی حکومت نے ممانعت کردی تھی، کیونکہ یہ لوگوں کو خودکشی پر آمادہ کرتی ہیں۔ اب یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر فلسفیانہ لذتیت کو وسیع و مستحکم بنیاد پر قائم ہوتا ہے، تو یہ کسی نہ کسی طرح سے اپنے تعقل خیر کے اندر جو کچھ کہ فلسفہ بظاہر پیش کر سکتا ہے، اس کے ساتھ اس شئے کو بھی شامل کرے جس کی عام آدمی کو فطری طور پر تلاش ہوتی ہے۔ اس قسم کی ترکیب کو ابیقورس کسی قدر شدت کے ساتھ عمل میں لایا۔ اس کے فلسفہ میں جتنے نقائص بھی ہوں، مگر اس نے زمانہ کے معیار کے مطابق ہونے میں حیرت انگیز قوت کا ثبوت دیا۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ نسلاً بعد نسلٍ تقریباً چھ سو برس تک ایسے متبع ملتے رہے جو غیر مشروط طور پر انکی پیروی کرتے تھے۔

ابیقورس
از ۳۴۱ء تا ۲۷۰ء ق م

ابیقورس ایک طرف تو ارسٹی پس کی طرح شد و مد کے ساتھ اس امر کا دعوی کرتا ہے، کہ لذت اصلی و حقیقی خیر اور الم اصلی حقیقی شر ہے۔ کسی لذت کو اس وقت تک ہاتھ سے نہ دینا چاہیئے جب تک اس کے نتائج المناک نہ ہوں اور کسی الم کو اس وقت تک اختیار نہ کرنا چاہیئے جب تک کہ یہ بڑی لذت کے لئے وسیلہ نہ ہو۔ تمام قوانین و روایات کی ہئیت محض ان سزاؤں پر مبنی ہوتی ہے جو ان سے وابستہ ہوتی ہیں۔ مختصر یہ کہ ہر قسم کا نیک کردار اور ہر طرح کی نظری فضلیت اس وقت تک محض بے سود و لایعنی ہے جب تک یہ فاعل کی دلچسپی اور لذت کا باعث نہ ہو۔ اور وہ ہم کو یہ یقین دلاتا ہے کہ لذت سے مراد وہی ہے جو اس سے عام آدمی مراد لیتے ہیں اور یہ کہ اگر اشتہا اور حس کی تشفی کو نظر انداز کر دیا جائے تو اس تعقل کا کوئی مفہوم باقی نہیں رہ جاتا۔ اس حد تک یہ فلسفہ عیاش ترین شخص کے رجحانات کے مطابق معلوم ہوتا ہے۔ مگر جب ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ انتہائی لذت جسم کی ہو یا ذہن کی الم یا اختلال کے

رفع ہونے سے حاصل ہوتی ہے تو البتہ نقطۂ نظر بدلجاتا ہے۔ الم کے قطعاً رفع ہوجانے کے بعد لذت میں تغیر تو ہوسکتا ہے مگر اس میں اضافہ نہیں ہوسکتا۔ اس لیئے جسم کو بڑی سے بڑی لذت سادہ ترین طریقوں سے حاصل ہوسکتی ہے اور یہ کہ فطری دولت اس سے زیادہ نہیں ہوتی جتنی کہ کوئی ایک آدمی حاصل کرسکتا ہے۔ حیرت ہے کہ اس نظریہ میں اور فلاطون کے اس نظریہ میں جو کہ اس نے شہواتی لذت کی تحقیر کے متعلق اپنی کتاب ری پبلک میں بیان کیا ہے کہ ایک طرح کا تطابق نظر آتا ہے۔ مگر اس نظریہ اور اس نظریہ میں نہایت ہوشیاری کے ساتھ امتیاز کرنا چاہیئے۔ فلاطون یہ ظاہر کرنا چاہتا ہے کہ الم احتیاج کے رفع ہونے کو عیاش اس مغالطہ کی بنا پر جو تقابل سے پیدا ہوتا ہے لذت خیال کرنے لگتا ہے۔ ابیقورس یہ کہتا ہے کہ تشفی خواہش سے پھر وہ خوشگوار احساس عود کر آتا ہے، جو معمولی زندگی یعنی ایسی زندگی کے ساتھ ہوتا ہے، جس میں کوئی الم یا پریشانی خلل انداز نہیں ہوتی۔ اس قسم کی مستقل و پائدار لذت میں قطعی لذت کی سب سے زیادہ مقدار ہوتی ہے عامیانہ ہوس رانی اور سرینیہ کے فلسفہ سے دوسرا اسی قدر اہم انحراف ابیقوریہ کے اس نظریہ میں نظر آتا ہے کہ اگرچہ ہر قسم کی لذت کا اصلی مبدا اور حیز جسم ہے با ایں ہمہ ذہن کی لذات اور اس کے آلام درحقیقت جسم کے لذات و آلام سے کہیں زیادہ اہم ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حافظہ اور پیش بینی کی بنا پر ذہن کے اندر احساس جمع ہوجاتا ہے اگر ان دو نظریوں کو تسلیم کرلیا جائے تو ابیقورس کو اس امر کا یقین ہے کہ اس کے حکیم کو ایسی مسلسل و دائمی سعادت حاصل ہوگی جس کا تحقق اس لذت کے حاصل کرنے کی کوشش سے نہیں ہوسکتا جس کو عام طور پر لذت کہا جاتا ہے۔ وہ اپنے اتباع سے امر کا تو وعدہ نہیں کرسکتا کہ جسمانی الم جسمانی لذات پر کبھی غالب نہ آئے گا اگرچہ وہ ان کو یہ کہہ کر تسلی دینے کی کوشش کرتا ہے کہ "تمام جسمانی آلام کی یا تو مدت بہت کم ہوتی ہے، یا یہ بہت ہی خفیف ہوتے ہیں۔ اگر تھوڑی دیر کے لیئے حکیم کو جسمانی لذت کی نسبت جسمانی الم کا زیادہ احساس ہو تو بھی وہ ہمیشہ اس

کمی کو ذہنی لذات سے پوری کر سکے گا۔ اور نتیجہ موجودہ لمحہ کی خیر ہی ہوگا، مگر شرط یہ ہے کہ اس کا ذہن مستقبل کے بے سود و بیہودہ اندیشوں سے پریشان نہ ہو۔
پس اس قسم کی طمانیت و سکون کا پیدا کرنا فلسفہ کا سب سے اہم اور سب سے ضروری فریضہ ہے۔ کیونکہ انسان کو سب بڑے اندیشے اور خوف موت اور معبودوں کی ناراضی کے ڈر سے ہوتے ہیں۔ اور ان کو کائنات طبیعی اور اس کے اندر انسان کی حیثیت کے صحیح نظریہ سے رفع کیا جا سکتا ہے۔ جس خلاصی کی اخلاقیات ضرورت ظاہر کرتی ہے وہ طبیعیات سے پوری ہونی چاہئے۔ ابیقورس کو یہ خلاصی دیمقریطوس کے نظریۂ سالماتیت کے اندر نظر آئی جو کائنات طبیعی کی خالص میکانکی طریق پر توجیہہ کرتا ہے اور اس کے اندر کسی ذہانت منظم کو مداخلت نہیں کرنے دیتا۔ اس نظریئے کے بموجب معبودوں کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ مگر ابیقورس دہریہ نہیں ہے۔ وہ اس عام اعتقاد کو پوری طرح پر تسلیم کرتا ہے کہ اس قسم کی مقدس و قدیم ذوات کا وجود ہے۔ وہ تو یہاں تک کہتا ہے کہ ان کے سائے کبھی کبھی خواب و بیداری میں انسان کے سامنے آتے رہتے ہیں۔ مگر ان کے غصہ یا انتقام سے ڈرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے مقدس و منزہ ذات کو نہ تو خود کوئی تکلیف ہوتی اور نہ یہ دوسروں کو مبتلائے تکلیف کرتی ہے۔ نہ اس کو غصہ آتا ہے اور نہ یہ کسی پر مہربان ہوتی ہے۔
موت کے بعد کسی شئے کا خوف اس طرح سے رفع ہو جاتا ہے۔ اب خود موت کا خوف باقی رہ جاتا ہے۔ اس کا باعث فکر کا محض ایک مغالطہ ہے موت ہم کو صرف اس وجہ سے بری چیز معلوم ہوتی ہے کہ ہم مبہم طور پر یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم کو اس سے دوچار ہونا پڑے گا۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم اس سے دوچار بھی نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ جب تک ہم زندہ ہیں، موت ہمارے پاس نہیں پھٹکتی اور جب موت آتی ہے تو ہم ہوتے ہی نہیں پس موت ہمارے لیئے کوئی دہشت نہیں رکھتی۔ حکیم اس کے خیال کو اپنے دل میں کبھی جگہ نہیں دیتا اور ایسی چیزوں کے حاصل کرنے میں مصروف رہتا ہے جن کو کبھی موت نہیں آتی یہ چیزیں صاف اور بے غش زندگی کی خوشیاں ہیں جس کی

حدود کا اس لیے احساس نہیں ہوتا کو یہ بالکل معلوم ہیں۔
ایسی فلسفیانہ زندگی، جو اس حکمت کی بنیاد پر بلا کسی تناقض کے قایم کیجائیگی،
اس میں کسی نہ کسی قسم کی عفت و شجاعت کا ہونا تو ظاہر ہے۔ مگر ابیقوری حکیم کا
ہمیشہ عادل ہونا اس قدر ظاہر معلوم نہیں ہوتا۔ وہ عدالت کو بجائے خود خیر تسلیم
نہیں کرتا۔ ابیقورس کہتا ہے کہ فطری عدالت محض ایک قسم کا پیمان ہوتا ہے
جو مضرت کے روکنے کے لئے مصلحتہً کیا جاتا ہے۔ تاہم حکیم اپنے ابنائے جنس
کی مضرت سے بچنے کیلیے اس پیمان میں شریک ہوجائے گا۔ لیکن اگر اس کے لیے پوشیدہ
طور پر بے انصافی ممکن اور آسان ہو تو پھر وہ اس پیمان کا کیوں لحاظ کرے۔
ابیقورس تو صرف صفائی کے ساتھ اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ اس کے حکیم کا
محرک تو صرف یہ ہوگا کہ خوف کی ان المناک پریشانیوں سے بچے جو افشائے راز
کے خوف کی وجہ سے ہونا لازمی ہیں۔ مگر اسکے نزدیک یہ محرک بالکل کافی
ہے۔ اور عدالت حقیقی لذت کی زندگی سے جدا نہیں ہوسکتی۔ اسی قسم کی مخلصانہ
مگر نیم کامیاب کوشش اس نے انائیتی لذتیت کو غیر معاشری نتائج سے بچانے
کی دوستی کی حد سے زیادہ تعریف کرکے کی ہے۔ اس کے نزدیک یہ محض باہمی
افادہ پر مبنی ہوتی ہے۔ مگر اس کے ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتا ہے کہ حکیم بعض
اوقات دوست پر اپنی جان بھی قربان کردیتا ہے۔ اور دوستوں کے مابین
اشیاء کو مشترک کردینے کے متعلق اس کو صرف یہ اعتراض ہے کہ اس سے یہ ظاہر
ہوتا ہے کہ دوستوں میں باہم پوری طرح سے وہ اعتبار و اعتماد نہیں جو دوستی
کے اندر ہونا چاہئیے۔ اس قسم کے اقوال اس اعتبار سے اور بھی زیادہ اہمیت
رکھتے ہیں کہ، اور باقی امور میں ابیقورس کا معیاری حکیم انسانی علائق کی طرف
دور اندیشی کے ساتھ بالکل سرد مہرانہ طریق پر رہتا ہے۔ وہ نہ تو کسی پر عاشق
ہوتا ہے نہ اولاد پیدا کرکے اپنے آپ کو باپ بناتا ہے اور نہ سوائے
خاص حالات کے سیاسی زندگی میں پڑتا ہے۔ اور فی الحقیقت یہ سچی دوستی کا
معمہ جس کی بنیاد خود غرضی پر ہے ان چند امور میں سے ایک ہے جس میں ابیقوریہ
میں استاد کی تعلیم سے پریشانی و اختلاف آرا پیدا ہوا ہے، جنھوں نے ایسا

معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تعلیم کو بے کم و کاست تسلیم کر لیا تھا۔ اگرچہ وہ اس کی مختلف توجیہات کرتے تھے۔ ممکن ہے کہ ایسا ہو کہ ابیقورس جو ایک با مہر و محبت مزاج کا انسان تھا اور خاص طور پر ہمدرد و غیر خود غرض فطرت لیکر دنیا میں آیا تھا، خود اس کی مثال نے اس کی تعلیم میں اس جزو کی کمی کو پورا کر دیا ہو جس کے استدلال میں خامی رہ گئی تھی۔ فلاسفہ کے اس مجمع کی حقیقی محبت جسکو اسنے اپنے باغ میں جمع کیا تھا ایک مدت تک اس گروہ کی روایات کی ممتاز خصوصیت رہی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ رواقیہ ابیقوریہ دونوں جس نصب العین کو مساوی طور پر عزیز رکھتے تھے یعنی دانشمندوں کی ایک برادری ہو جو بے خرخشہ اور بے حوادث زندگی میں متحد ہو، اس کا تحقق سب سے آسانی کے ساتھ ابیقوری اصول سے ہو سکتا ہے کہ انسان سیاسی زندگی اور جدلیاتی جھگڑوں سے کنارہ کش ہو جائے۔ اور سالمات کے اس اتفاقی مجمع سے علحدہ ہو کر جس کو دنیا کہتے ہیں فرصت کی ایسی سادہ اور بے غش زندگی (جیسی کہ معبودوں کی ابدی فرصت کی ہوتی ہے) گزارے۔

بعد کے یونانی فلسفے

جن دو فلسفوں کو ابھی بیان کیا ہے یہ ایسے تھے جنھوں نے قدیم دنیا کی توجہ کو جہاں تک کہ اخلاقیات کا تعلق ہے اپنے آغاز سے لیکر دوسری صدی مسیحی تک جب کہ رواقیت قطعی طور پر ہماری نظر سے اوجھل ہو جاتی ہے اپنی طرف نہایت ہی نمایاں طور پر منعطف کیا تھا۔ مگر ان کے پہلو بہ پہلو فلاطوں و ارسطو کے گروہوں نے بھی اپنے سلسلہ اور کم و بیش طاقت و زندگی کو باقی رکھا تھا۔ فلسفہ کی یونانی و رومی تہذیب کے ایک مسلمہ عنصر ہونے کی حیثیت سے یہی چار شاخیں سمجھی جاتیں تھیں۔ مگر ان چاروں گروہوں کی داخلی تاریخ ایک دوسرے سے بہت مختلف ہے۔ ارسطو کی اخلاقیات میں ہم کوئی قابل ذکر ترقی نہیں پاتے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ارسطو کے شاگردوں کی فلسفیانہ توانائی استاد کی عظیم الشان کام کی میراث سے دب گئی تھی اور ان کی قوت عمل بہت سے میدانوں میں کام کرجانے سے پریشان ہو گئی تھی۔ ابیقوریہ نے اپنے استاد کی تعلیم کو اس طرح بے چون چرا

تسلیم کیا تھا کہ ان کو اگر فلسفی گروہ کے بجائے مذہبی فرقہ کہا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔ فلاطون کے گروہ میں بہت بڑے تغیرات ہوئے ہیں جس کی وجہ مورخ فلسفہ کو ایک اکیڈمی سے نہیں بلکہ متعدد اکیڈمیوں سے سابقہ پڑتا ہے۔ قدیم اکیڈمی (یعنی وہ جو استاد کے انتقال کے بعد فوراً ہی اس کی جانشین ہوئی) کی اخلاقی تعلیم کی دو اہم خصوصیتوں کا تو ضمناً تذکرہ ہوچکا ہے (یعنی اس گروہ کی بڑی تعداد سپیوسی پس کی سرکردگی میں اس امر سے انکار کرتی تھی کہ لذت سعادت انسانی کا جزو ہے۔ اور اس نے فطرت کے مطابق زندگی بسر کرنے کو عمل کا اساسی اصول بنا لیا تھا۔ مگر یہ دونوں باتیں قدیم اقدمیہ کو رواقیہ کے بہت مشابہ کر دیتی ہیں۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ دونوں کے نظریوں میں صرف اس قدر فرق رہ جاتا ہے کہ جس شئے کو رواقیہ صرف قابل ترجیح کہتے ہیں اقدمیہ اسی کو خیر مانتے ہیں اس طرح سے اقدمیہ خیر کی سہ گونہ تقسیم تک پہنچ جاتے ہیں (۱) خیر نفسانی یعنی فضیلت (۲) خیر جسمانی یعنی تندرستی یا اعضا کا اپنے اعمال افعال کے لیئے پوری طرح پر موزوں ہونا۔ (۳) خارجی خیریں مثلاً دولت قوت۔ شہرت وغیرہ۔ اسی لیئے یہ فضیلت کو سعادت کا سب سے بڑا عنصر سمجھتے ہیں مگر سعادت کو محض فضیلت ہی پر مشتمل نہیں سمجھتے۔ مشائین کا نظریہ بھی اس سے کچھ مختلف نہیں ہے ان میں اور اقدمیہ میں صرف اتنا فرق ہے کہ یہ خارجی حالات پر زیادہ زور دیتے ہیں۔ اور جب فلاطون کا گروہ ارتیابیت میں مصروف ہوتا ہے (۲۷۵ ق۔م سے ۸۵ ق۔م تک) تو یہی اخلاق و سعادت کے تعلق کے متعلق قدیم نظریے کو باقی رکھتے ہیں (برخلاف رواقی دعادی کے جو اپنے حکیم سے بیحد و بے حساب مستحسن و پسندیدہ اوصاف منسوب کرتے چلے جاتے تھے۔

اقادمی ارتیابیت اور انتخابیت

ارسی لوس کی رہبری و قیادت میں فلاطون کے گروہ نے فلسفیانہ ارتیابیت کی طرف رخ کیا۔ یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ ارسطو کے بعد کے دور میں اقدمین ہی سب سے پہلے ارتیابی نہ تھے۔ ان سے پہلے پیرو ساکن الیس جو زینو اور ابیقورس کا ہم عصر تھا، اس امر کی تعلیم دے چکا تھا کہ قطعی دعاوی سے محترز رہنا نفس کے

سکون وطمانیت کے حاصل کرنے کا سب سے بہتر طریقہ ہے جس کی رواقیہ اور ابیقوریہ دونوں حد سے زیادہ تعریف وتوصیف کرتے تھے پہرو اور ارسی لوس میں کس قدر مشابہت ہے، اس کا یقین کرنا بہت مشکل ہے۔ کیونکہ پہرو کی تعلیم کے علاوہ جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ فلاطون کی شخصی تعلیم کے روایات کے فنا ہوجانے کے بعد جو لوگ اس کی تعلیم کا اس کی تصانیف میں مطالعہ کرتے تھے، تو سقراطی اسلوب کا سلبی پہلو جو بعض فلاطونی مکالمات میں نہایت شد ومد کے ساتھ بیان کیا گیا ان کے اندر لازمی طور پر ارتیابیت کی تحریک پیدا کردیتا تھا تو یہ امر آسانی کے ساتھ سمجھ میں آجاتا ہے۔ ری پبلک جیسے تعمیری مکالمے میں فلاطون حسی دنیا کو جس میں فلسفی کو کام کرنا پڑتا ہے صحیح معنی موضوع علم نہیں بلکہ موضوع رائے بتاتا ہے۔ پس ارسی لوس اس قطعی تیقین سے انکار کرتے وقت جو رواقیہ حسی ارتسامات سے منسوب کرتے تھے، اور اس امر کی تعلیم دیتے وقت کہ ظن غالب سعادت کی طرف لیجانے کے لئے انسان کا بہترین رہبر ہوسکتا ہے، یہ سمجھ سکتا تھا کہ میں فلاطون کا اتباع سے باہر نہیں ہوا۔ ارسی لوس کی اخلاقیاتی تعلیم کی جزئیات کا حال ہم کو مطلقاً معلوم نہیں ہے۔ مگر اس کے نسبتہً مشہور جانشین کارنیڈیز (پیدائش ۲۱۳ سنہ ق۔م انتقال ۱۲۹ سنہ ق۔م) نے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنی ارتیابیت سے اس طرح کام لینا شروع کردیا تھا جو اخلاقی اعتبار سے خطرناک کہا جاسکتا ہے کہا جاتا ہے کہ ایک موقع پر فلاسفہ کی ایک سفارت روم کو بھیجی گئی، تو اس نے رومی نوجوانوں میں ایک روز عدالت کی موافقت میں تقریر کرنے کے بعد دوسرے روز اس کی مخالفت میں تقریر کرکے ایک طرح کا ہیجان پیدا کردیا۔ مگر اقدمیہ ارتیابیت سے انتخابیت کی طرف مائل ہوگئے۔ اس کی وجہ شاید یہ ہوئی ہے کہ ارتیابیت سے جس قدر یقین ہوسکتا تھا اس سے نسبتہً زیادہ عملی یقین کی ضرورت محسوس ہوئی ہوگی۔ اس میں کچھ رواقیہ کی سی تعلیم دیجاتی تھی صرف ان کی تعلیم کے مبالغہ آمیز عناصر کو خارج کردیا گیا تھا اور اس کو فلاطون ارسطو کی تعلیم کے مطابق بنایا جاتا تھا۔ اس تعمیر کو انطاکیس عسقلانی نے

پایۂ تکمیل کو پہنچا یا جس کی تقریریں سسرو نے بھی ۹۱ ؁ق۔م میں سنیں۔ اسی قسم کا رجحان انتخاب رواقی گروہ سے خصوصاً پےنیٹس جو اس گروہ دوسری صدی قبل مسیح کے آخری نصف کا سرگروہ تھا اور نیز مشائین سے بھی ظاہر ہو چکا تھا۔ ان تحریکات کا حاصل یہ ہوا کہ رواقیہ اقدمیہ اور مشائین تینوں میں ایسی اخلاقی تعلیم رائج ہو گئی جس کا اصل جزو رواقی الاصل تھا۔ اس زمانہ میں رواقیہ اور ان دونوں گروہوں میں معرض بحث فضیلت اور فریضے کے جزئیات نہیں رہے ہیں بلکہ یہ رہا ہے کہ کس قدر فضیلت سعادت کے لئے کافی ہے جب فلسفۂ یونان روم کے تعلیم یافتہ حلقوں میں پھیلا تو دونوں حالتوں میں اس رجحان انتخابیت کو اس سے امداد ملی، کیونکہ رومیوں کی عملی ذہانت سچے دل سے ارتیابیت کو یا رواقیہ کے دوسرے بعید الفہم نظریوں کو تسلیم نہ کر سکی تھی۔

فلسفۂ روم یونانی رومی تمدن کی تاریخ میں، یونانی فلسفہ کا یونانیت کے دیگر عناصر کے ساتھ روم میں داخل ہونا نہایت ہی اہم تغیر ہے۔ لیکن اخلاقی نظریہ کی ترقی میں اس کی اس قدر اہمیت نہیں ہے، کیونکہ اس حلقے میں رومی یونانی اساتذہ کے آگے زانوئے شاگردی تہ کرنے سے آگے نہیں بڑھے۔ یہ بات کم از کم فلسفیانہ تعلیم کے اساسی امور کے متعلق تو یقیناً صحیح ہے۔ اس میں شک نہیں کہ رومیوں نے ابتدا میں جدید فلسفے کو اپنے یہاں سے دور رکھنے کی کوشش کی۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ رومی ذہانت کو فلسفے سے لگاؤ نہ تھا۔ ۱۶۱ ؁ق۔م سینیٹ کے ایک فیصلہ کی رو سے فلاسفہ اور خطیبوں کو روم میں رہنے کی ممانعت ہو گئی۔ اور پلوٹارک نے بیان کیا ہے کہ چھ سال بعد جو فلاسفہ کی سفارت آئی جس کا میں پہلے حوالہ بھی دے چکا تھا، اس سے کیٹو اکبر کے دل میں فلاسفہ کی طرف سے کیسی نفرت پیدا ہو گئی تھی۔ مگر حملہ ناگزیر ثابت ہوا۔ سب سے پہلے ابیقوریت کو رومیوں میں سے نئے خیالات کو سننے والے اور ان کو عمل میں لانے والے ملے۔ اس کے کچھ ہی عرصہ کے بعد پےنیٹس نے روم میں رواقیت کی نمائندگی کی جو کہ روم میں چند سال رہا اور اس کو اسکیپو اور لیلیس کے ساتھ ربط وضبط کا بھی موقع ملا۔

پہلی صدی کے شروع میں ہم دیکھتے ہیں کہ فلو روم میں اقادمی نظریہ کے نیم ارتیابی پہلو کی تعلیم دیتا ہے۔ مشائین نے بھی کوئی کوتاہی نہیں کی۔ رومی ادبیات کے ایک مشہور ترین کارنامہ یعنی لیوکرشس کی نظم سے اس حقیقی اور شدید جوش و خروش کا حال معلوم ہوتا ہے، جس سے بعض اقسام کے رومی اذہان نے ابیقوریت کا استقبال کیا ہے۔ لیوکرشس کو ابیقوریت کی جس بات نے، اپنی طرف متوجہ کیا تھا، وہ خیر اصلی کا لازمی نظریہ نہیں ہے، بلکہ اس کو کائنات کی سالماتی نظریے سے توجیہہ پسند تھی، جس سے وہمی اندیشے دور ہو کر نفس کو اطمینان حاصل ہو جاتا ہے۔ اقادمی کو اپنے ارتیابی یا انتخابی پہلو کی تائید کے لیئے اس سے بھی زیادہ مشہور حامی ملا۔ یہ سسرو ہے

سسرو ۱۰۶ تا ۴۳ ق م

اگر ہم کو اخلاقی ادبیات کی تاریخ کا مطالعہ کرنا ہو، تو سسرو کی تصنیف کی طرف ہمکو سب سے زیادہ توجہ کرنی ہوگی۔ کیونکہ قدیم کتابوں میں سے کسی کتاب سے بھی قرون وسطی اور دور حاضر کے پورے قدیم اخلاق کے اس قدر معلومات حاصل نہیں ہوتے جتنی کہ اس کے ڈی آفی شس سے ہوتی ہے۔ مگر اخلاقی نظریہ کی ترقی میں سسرو کا حصہ بہت ہی مختصر ہے کیونکہ فلسفی فکر کے اندر اس سے مشکل سے کسی حقیقی آزادی کا اظہار ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا دعوی (جس کے اندر کہ وہ غیر معمولی انکساری سے کام لیتا ہے یہ ہے کہ وہ اپنے ہم وطنوں کو یونانی فلسفہ کے ساتھ رومی لباس میں دکھاتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو ارتیابی اقادمی کا شاگرد ظاہر کرتا ہے۔ اور اسی نسبت کے کم از کم اخلاقیات میں، یہ معنی معلوم ہوتے ہیں کہ اس نے اپنے آپ کو اس مناقشے کے متعلق کوئی قطعی فیصلہ کرنے سے سبکدوش کر لیا ہے کہ محض فضیلت سعادت کا باعث ہوتی ہے، یا یہ کہ اس کا محض ایک اہم جزو ہے، اور اس کے علاوہ اور چیزیں بھی اس کا باعث ہوتی ہیں۔ بہرحال ڈی آفی شس کا مواد (خارجی) فرائض کے متعلق رواقی پے نیٹیس سے ماخوذ ہے، اور اور اس کو رواقیت کے انتخابی پہلو کی عملی تعلیم کا نمونہ کہہ سکتے ہیں۔ اس تعلیم کی

ہم چند اہم و نمایاں خصوصیات بیان کرتے ہیں جس کا خاکہ قدیم فضائل اربعہ کی تقسیم پر بنا ہے۔ (۱) حکمت کے حلقہ کی تعریف کرتے وقت ارسطو کے اس کہنے کا کچھ لحاظ کیا گیا ہے، کہ علم کو محض علم کی غرض سے حاصل کرنا چاہیئے پھر بھی نظریہ کو عمل کے تابع رکھا گیا ہے (۲) اصلی عدالت یہ کہتی ہے کہ بلا وجہ ایک دوسرے کو نقصان پہنچانے سے احتراز کرنا ملک کا احترام اور معاہدوں کو پورا کرنا چاہیئے اس کے پہلو بہ پہلو مگر اس سے ممیز کر کے فیاضی و نیک نفسی کو جگہ دیجاتی ہے جس کا اظہار اس طرح سے ہوتا ہے کہ اپنے نفس پر کوئی خاص تکلیف اٹھائے بغیر انسان بنی نوع کی جس قدر خدمت کر سکتا ہو کرے، اور ان لوگوں کی امداد کا زیادہ لحاظ جن سے تعلقات زیادہ ہیں مثلاً ہم وطن دوقریب کے رشتہ دار احباب محسن اور خصوصاً وطن جس کا سب سے زیادہ حق ہے۔ (۳) شجاعت یا عظمت نفس کے ذیل میں دو مختلف اوصاف کو قابل تعریف قرار دیا گیا ہے۔ ایک تو فلسفی خارجی اشیا و حوادث سے غیر متاثر رہتا ہے دوسرے وہ امنگ جو عملی انسان کو خطرناک اور مشکل کاموں پر آمادہ کرتی ہے (۴) چوتھی فضیلت عفت ہے اس کا تعقل موزونی و مناسبت کی ایک خاص حد کے تحقق سے کیا جاتا ہے جو وسیع معنی میں ہر قسم کی فضیلت کا ایک پہلو اور لازمی جزو ہے۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اخلاقیات کی ایک عام بحث میں اس رواقیت کو جس کا پے نیٹئیس نمائندہ مصلحت (عامیانہ معنی ہیں) کردار پر اس کی اخلاقی خوبی سے قطع نظر کر کے بحث کرنے پر آمادہ ظاہر کیا جاتا ہے۔ اور خصوصاً باہمی مہربانی کے فریضہ پر عمل کرنے کے لئے، ان دنیاوی منافع کی تشریح کیجاتی ہے، جو ان لوگوں کو حاصل ہوتے ہیں جو اس کو بجا لاتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایسے حالات کو بھی تسلیم کرتی تھی جن میں مصلحت و فضیلت میں تصادم ہوتا ہے، اور جن میں بہت ہوشیاری کے ساتھ غور و خوض کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ سمجھا جاتا تھا کہ فضیلت ہی کے اندر ہمیشہ مصلحت ہوتی ہے مگر یہ سوال بالکل ظاہر تھا کہ فضیلت کے تحقق میں انسان کو اپنی اغراض کس حد تک معاشرتی فریضہ پر قربان کرنی چاہئیں۔ مثلاً یہ مسئلہ مختلف فیہ تھا کہ

تاجر کو اپنے مال تجارت کا سودا کرتے وقت کس حد تک ان حالات کو ظاہر کرنا چاہیئے جن سے اس کے مال کی قیمت پر اثر پڑتا ہو۔

روم نے انسانی فکر کی ترقی میں مستقل حصہ فلسفہ میں نہیں بلکہ اصول قانون میں لیا ہے۔ اسی لیئے سسرو کے رواقی اثر کا سب سے دلچسپ اظہار اس جگہ ہوتا ہے، جہاں کہ وہ اخلاق پر قانونی نقطۂ نظر سے بحث کرتا ہے۔ پہلے کہہ چکے ہیں کہ رواقیت کی ایک نہایت نمایاں خصوصیت ایسے قانون کا تعقل تھی، جس کی پابندی انسان پر ایک ذی عقل ذات اور جمہوریت کائنات کے ایک فرد ہونے کی حیثیت سے لازمی ہوتی ہے۔ یہ خدائی اور ابدی قانون ہوتا ہے جو اپنی عظمت وصداقت کے اعتبار سے جزئی سیاسی معاشرتوں کے قانون سے اعلیٰ وارفع ہے۔ اس تعقل کو نمایاں کر کے رواقیت نے قدیم یونانی اخلاقیات کے نظریہ سے انحراف کیا جس میں خیر و فضیلت کے تعقل کو اساسی قرار دیا جاتا تھا اور دور حاضر کے نظریئے کے قریب آتا ہے جس میں اخلاقیات کو دراصل اخلاقی قانون کا مطالعہ خیال کیا جاتا ہے۔ اس تغیر میں سسرو نے جو حصہ لیا ہے، وہ تاریخی اعتبار سے بہت ہی اہمیت رکھتا ہے۔ کیونکہ اس اٹل قانون کے تصور کو جو خدا عقل یا فطرت سے نکلا ہے، سسرو اور بہت سے فلسفیانہ تصورات سے بہتر طور پر سمجھا ہے جن کو اس نے یونانی سے رومی قالب میں ڈھالنے کی کوشش کی ہے۔ اس کی تصانیف میں سب سے زیادہ موثر عبارتیں وہی ہیں جن میں وہ اس قانون کا ذکر کرتا ہے۔ بعض اوقات وہ اس کا تعقل ایسے قانون کی طرح سے کرتا ہے، جو ہر وقت کے لئے یکساں طور پر صحیح ہے، اور مروجہ قانون پر فوقیت رکھتا ہے جو اس سے متصادم ہوتا ہے، اور بعض اوقات وہ اس کا ذہنی طور پر ذکر کرتا ہے اور اس کو عقل اعلیٰ کے مطابق کہتا ہے جو ہر انسان میں پیدائش کے وقت رکھی جاتی ہے۔ اور جب اس کا نشو ونما صحیح طور پر ہوتا ہے تو ناقابل خطا طور پر اس کو بتاتی ہے کہ کیا کرنا چاہیئے اور کس بات سے احتراز کرنا چاہیئے۔ سسرو کے ذریعہ بعد کے مصنفوں خصوصاً رواقیہ کی مدد سے فطری قانون کا یہ تعقل رومی مقننوں

میں پھیل گیا۔ اور ایسے قانون کے تصور سے جو کہ کل اقوام کے لئے عام ہو جس کو رومیوں کی قانون سازی کی ذہانت نے رفتہ رفتہ پر دیسیوں سے تجارتی تعلقات کی بنا پر قائم کر لیا تھا، بلکہ یہ اس کا مسلمہ باعث بن گیا جس کو مقنن رومی معدلت کہتے ہیں۔ پھر صدیوں بعد جب رومی اصول قانون کا مطالعہ قرون وسطیٰ کے آخر میں از سر نو تازہ ہوا ہے، تو اس تعقل کو پھر اہمیت حاصل ہو جاتی ہے۔ اور جدید اخلاقی فلسفہ کی ابتدائی منازل میں (جیسا کہ آئندہ چلکر معلوم ہوگا) سب سے بڑا اور نمایاں تعقل بن جاتا ہے۔

پس یونانی فلسفہ کے تمام نتائج میں رواقیت ایسی شئے تھی جس سے روم کا اخلاقی شعور خاص مناسبت رکھتا تھا۔ اسی وجہ سے اسی گروہ کی تعلیم پر ہم کو رومی ذہن کا ردعمل نظر آتا ہے۔ مگر اس ردعمل کے اثر کو رواقی فلسفہ کی داخلی فطری ترقی سے ممتاز کرنا مشکل ہے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ ابتدائی زمانہ کے رواقیہ کو معیاری حکومت وفضیلت کے داخلی وخارجی خصوصیات کی تشریح میں مصروف ہونا چاہیئے تھا۔ اور یہ کہ معیاری حکم اور موجودہ فلسفی کے مابین جو فرق تھا اگرچہ کبھی قطعاً فراموش تو نہیں ہوا مگر اس کو ایک حد تک نظر انداز ضرور ہونا چاہیئے تھا۔ لیکن جب اس سوال کا کہ انسان کی خیر کیا ہے حکمت کامل کی تشریح کر کے جواب دیا جا چکتا ہے، تو پھر اس سوال کا کہ "وہ انسان دنیا کی مصیبت وحماقت سے نجات پا کر حکمت کے راستہ پر کیونکر پہنچ سکتا ہے" جاذب توجہ ہونا لازمی تھا۔ اخلاقی دلچسپی پر جو غلبہ تھا اور جو رومی ذہانت کی ایک خصوصیت تھی اس سے بھی اس سوال کو وہ غلبہ حاصل ہونے میں مدد ملی جو اس کو شہنشاہی دور میں حاصل تھا، جس میں ہم کو رواقیہ کی تعلیم کا مطالعہ کرنے کے سب سے عمدہ ذرائع حاصل ہیں۔

سینکا کا انتقال ۶۵ء

مثلاً سینکا کی آخری رواقیت کا یہ پہلو سب سے زیادہ نمایاں ہے۔ وہ حکم دینے کا مدعی نہیں بلکہ صرف حکمت کی طرف ترقی کرنے کا مدعی ہے۔

اگرچہ فضیلت کا راستہ آسانی سے ملجاتا ہے مگر اس شخص کی زندگی

جو اس پر چلتا ہے حرصوں اور خطاؤں کے ساتھ برسرپیکار رہنے میں صرف ہوتی ہے۔ یہ ایسی جد وجہد ہے کہ اس میں آرام کا نام نہیں۔ اس کی تیاری کے لیئے انسان کو عرصہ تک مرتاض زندگی بسر کرنی پڑتی ہے۔ یہ جان بوجھکر ادنیٰ درجہ کی اور قلیل غذا اختیار کرتا ہے۔ ادنیٰ درجہ کی پوشاک پہنتا ہے۔ اسی طرح ایکٹیٹس اس امر پر زور دیتا ہے کہ رواقیہ کا معیاری حکیم کا معرض حقیقت میں آنا مشکل ہے۔ ایسے لوگ بہت کم ہوتے ہیں جو اس کی طرح صدق دل سے حکمت کے راستہ پر چلنے کی کوشش کرتے ہیں اور "برداشت کر" اور "محترزرہ" پر صحیح معنی میں دل سے عامل ہوتے ہیں۔ اس طرح سے فلسفہ سینکا اور اپکٹیٹس کی نظر میں ایک طبیب حاذق کی سی حیثیت رکھتا ہے، جس کو لوگ اپنی کمزوری کا اور بیماری کو محسوس کرکے تلاش کرتے ہیں، جس کو صرف بیماروں سے تعلق ہوتا ہے، باقی دنیا سے کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ جس حکمت سے وہ شفا بخشتا ہے وہ ایک وصف ہے، جس کے سمجھانے کے لیئے کسی طول طویل اور پیچیدہ استدلال کی ضرورت نہیں، بلکہ یہ مسلسل عمل کرنے، نفس کی تربیت اور اس کی جانچ پڑتال کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ نظریئے اور حقیقت کے مابین یہی احساس تفاوت رواقیہ کے آخری مقولوں میں ان کے مذہبی پہلو کو بھی ایک قوت اور معنی بخش دیتا ہے۔ جب نفس کو اپنی کمزوری کا احساس ہوتا ہے وہ اپنے خدا سے قرابتداری رکھنے پر زیادہ بھروسہ کرتا ہے جس کے انبیا یا پیغمبر رواقیہ اپنے آپ کو خیال کرتے تھے؛ اور خارجی حوادث کے متعلق معیاری روش میں مغرورانہ بے اعتنائی کی نسبت رضا بقضا کی شان زیادہ نمایاں ہے۔ عقل کا قدیم اعتماد نفس جو انسان کی فطری زندگی کو محض اپنا میدان عمل خیال کرتی تھی، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اب افسردہ ہوجاتا ہے اور اپنی جگہ اس جسم کی طرف سے ایک قسم کی نفرت دیدیتا ہے اس جسم کو ایک خارجی عنصر خیال کیا جاتا ہے جس نے روح کو مقید کر رکھا ہے۔ جسم کو ایک نعش خیال کیا جاتا ہے جس کو روح لیئے پھرتی ہے۔ زندگی کو ایک اجنبی ملک کی سیر یا طوفان خیز سمندر کے سفر سے تشبیہ دی جاتی ہے جس کا بندرگاہ بس موت ہی ہے۔

مارکس اریلس ۱۲۰ء تا ۱۸۰ء

آواخر رواقیہ کی مذہبی شدت رواقی شہنشاہ مارکس اریلس انٹونینس کے مراقبات میں ایک خاص جذبہ کی شکل اختیار کرلیتی ہے۔ اپنے گروہ کے مخصوص وجدان کے ایک نہایت ہی موثر انداز میں وہ بہ آواز بلند اعلان کرتا ہے کہ اے کائنات جو چیز تجھ سے ہمنوائی رکھتی ہے اور تیرے موزوں مناسب ہے۔ وہ مجھ سے بھی ہمنوائی رکھتی ہے اور میرے لئے بھی موزوں ومناسب ہے۔ میرے لئے کوئی شئے قبل از وقت بعد از وقت نہیں ہے جو تیرے لئے مناسب وقت ہو۔ اے فطرت جو کچھ تیری موسم لائے گی وہ میرے لئے پھل ہوگا۔ تجھ سے تمام چیزیں ہیں تجھ میں تمام چیزیں اور تجھ تک تمام چیزیں لوٹیں گی۔ شاعر کہتا ہے "اے سیکراپس کے پیارے شہر تو کیا میں تجھے نہ کہوں" اے خدا کے پیارے شہر۔ خدا کے ساتھ انسان کے تعلق کو محبوب رکھنا جو اس دیوتا یا شیطان کو جو صحیح معنی میں ہر انسان کے اندر حکومت کرتا ہے اسی عام روح کے ساتھ ہے جس کا یہ جزو ہے دیوتاؤں کے ساتھ زندگی بسر کرنا اور کوئی ایسا کام نہ کرنا جو خدا کو ناپسند ہو جو کچھ اس نے مقدر کردیا ہے اس کو خوشی کے ساتھ لینا ہر موقع پر دیوتاؤں کو یاد رکھنا ایک معاشرتی فریضہ سے دوسرے معاشرتی فریضہ کی طرف خدا کا خیال کرتے ہوئے رجوع ہونا۔ اس قسم کے نصایح ہیں جو اس کے خطابات النفس میں اکثر آتے ہیں۔ عمدہ زندگی کے اصول کا خلاصہ یہ ہے کہ معبودوں کا احترام اور بنی نوع کی امداد کرو اس کے دونوں حصوں کو علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ ظلم جس کے معنی بنی نوع انسان کی وہ امداد کرنے سے انکار کرنے کے ہیں جس کے لئے فطرت نے ہم کو بنایا ہے خود ایک گناہ ہے۔ اس کی خلائق دوستی میں کمزوری کے ساتھ ہمدردی اور نرمی پائی جاتی ہے جو قدیم رواقیہ کی سخت ومجردانہ طینت کے اندر مفقود ہے۔ اس کا مقصد صرف یہی نہیں کہ نظام کائنات میں باعقل اور مدنی الطبع ذوات کا فرد ہونیکی حیثیت سے اپنے فریضہ کو انجام دے بلکہ انسانوں سے دلی محبت رکھے۔ اور ان لوگوں سے بھی محبت کرے جو اس کو

کسی قسم کا نقصان یا گزند نہ پہنچائیں یہ خیال کرکے کہ یہ قرابت دار ہیں جو نا واقفیت کی بنا پر غلطی کرتے ہیں۔

اس کے ساتھ ہی اسی کتاب کی دیگر موثر عبارتوں سے نہایت شدت کے ساتھ اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ (۱) دنیا کو بحیثیت مجموعی عقل اعلیٰ کا نتیجہ سمجھ کر اور انسان کو خلقت کا تاج جان کر فلسفیانہ احترام کرنا (۲) دنیاوی مقاصد اور خواہشوں سے بے پروائی برتنا اور اس بنا پر جن انسانوں سے فلسفی کا تعلق ہو ان سے ایک طرح کی بے اعتنائی اور علیحدگی سے کام لینا۔ یہ دو باتیں ایسی ہیں کہ ان کو ایک ساتھ عمل میں لانا سخت دشوار ہے۔ ایک طرف تو مارکس اریلیس اس حکیمانہ نظام پر غور و فکر کرنے کی دعوت دیتا ہے جس کے اندر تمام اشیاء مقدس علائق کے ساتھ وابستہ ہیں۔ ادنیٰ چیزیں اعلیٰ چیزوں کی خاطر بنائی گئی ہیں اور اعلیٰ چیزیں ایک دوسرے کیلئے موزون و مناسب ہیں۔ اور اس کے ساتھ ہی دوسری طرف وہ ہم سے اس امر پر غور کرنے کے لئے کہتا ہے کہ کل محسوس اشیاء کس قدر قابل نفرت اور فانی ہیں۔ دنیاوی حوادث کا تمام تر دور کس حد تک معمولی غیر پائیدار بے شرمہ تغیر کا ہوتا ہے جو بازیچہ اطفال چیونٹیوں کی محنت اور کٹ پتلیوں کے تماشہ سے زیادہ قیمت نہیں رکھتا۔ اس کی مثال ایک شدید سیلاب کی سی ہے جس کے اندر عقلمند آدمی کو خود کو ایک ایسی چٹان کی طرح سے رکھنا پڑتا ہے جس سے موجیں آتی ہیں اور ٹکرا کر چلی جاتی ہیں۔ یا اس سے بھی بدتر قابل نفرت انگیز تشبیہ یہ ہو سکتی ہے کہ لوگ ایسے حوض میں نہا رہے ہیں جسمیں تیل پسینہ میل اور گندا پانی سب ملا ہوا ہے یہی حال زندگی کے ہر حصہ اور ہر شئے کا ہے شود سے وہ کہتا ہے کہ موت ایسی شے ہے جس کا احترام کرنا چاہتا ہے۔ اور فطرت کے عمل جراحی کی حیثیت سے اس کے لئے تیاری کرنی چاہیئے۔ مگر موت پر جو چیز اس کو سب سے زیادہ آمادہ کر دیتی ہے وہ ان چیزوں اور سیرتوں کا لحاظ ہے جن سے کہ موت اس کو دور کر دے گی۔ معیار دو واقعہ کے مابین جو تفاوت ہے وہ اس بہتر و برتر دنیا کے خیال سے

بھی دور نہیں ہوتا جہاں کہ اس کو ہٹا لیا جائے گا۔ کیونکہ اگرچہ رواقیہ موت کے بعد بھی زندگی کے قائل تھے (یعنی اس آتش عظیم کے وقت تک جو دنیاوی زمانہ کی ہر شئے کو ختم کر دے گی اور تمام چیزوں کو پھر اس آتشین و آسمانی جوہر کے اندر منتقل کر دے گی، جو کہ انکی اصلی حالت تھی) مگر اخلاقیاتی تعلیم میں وہ اس عقیدہ پر زور نہیں دیا کرتے تھے۔ اور رواقیت کے اس عہد میں جہاں یہ اعتقاد بالکل مٹ نہیں گیا تھا وہاں بھی بس کچھ یونہی سا باقی رہ گیا تھا۔ مارکس ارلیس نے تو اس مسئلہ کے متعلق کہ آیا موت محض تغیر ہونا ہے یا فنا ہو ں اس سے انسان کسی دوسری زندگی کی طرف منتقل ہوتا ہے یا ایسی حالت کی طرف جس میں اس کو کسی قسم کا احساس نہیں ہوتا غیر فیصل چھوڑ دیا تھا۔ البتہ کہیں کہیں وہ آخری خیال کی طرف مائل ہوتا ہے۔ وہ خود سے کہتا ہے کہ تھوڑی دیر میں تیرا اسی طرح کہیں پتا اور نشان نہ ہوگا جس طرح سے ہیڈرینس اور اگسٹس کا۔ ایک نہایت ہی موثر ٹکڑے میں وہ اس امر پر حیرت کرتا ہے کہ دیوتاؤں نے تمام باتیں انسان کے لئے اچھی کی ہیں اور ان پر کرم کو ملحوظ رکھا ہے پھر یہ کیونکر جائز رکھا ہے کہ نیک ترین اشخاص جن کے تعلق معبودوں کے ساتھ سب سے زیادہ ہیں ان کو موت کے بعد بالکل فنا کر دے۔ اور وہ اپنے آپ کو صرف اس خیال سے تشفی دے سکتا ہے کہ وہ اگر ایسا ہونا چاہیئے تھا کہ یہ باقی رہتے تو ان کا باقی رہنا ممکن بھی ہوتا اگر ان کا باقی رہنا فطرت کے مطابق ہوتا تو فطرت ان کو باقی رکھتی اس آخری جملے میں رواقیت کا مخصوص انداز پایا جاتا ہے (یعنی دنیا کی جیسی حالت ہے اسی حالت میں اس کو مکمل سمجھنا اور مستقبل میں کوئی ایسی حالت فرض نہ کرنا جس میں موجودہ نقائص رفع ہوں خالص رواقیت کا انداز ہے۔ بلکہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ رواقیت کی اساسی اخلاقی تعلیم موجودہ زمانہ کی اخلاقی دینیات ایک بڑی دلیل کے قلب پر مبنی ہے۔ آرسی لس کہتا ہے کہ فطرت کائنات نے قوت یا کمال کی کمی کی بنا پر اتنی بڑی غلطی کی ہو کہ اچھے اور برے اشخاص کو خیر و شر بلا امتیاز واقع ہو جایا کرے ممکن نہیں ہے اس حد تک رواقی اور عیسائی فلاسفہ متفق ہیں۔ مگر عیسائی تو اس سے یہ نتیجہ

نکالتے ہیں کہ خیر و شر کی بلا امتیاز تقسیم میں جو کچھ بے انصافی ہوتی ہے اس کے معاوضہ کے لئے ایک آئندہ زندگی تسلیم کرنا لازمی ہے اور رواقیہ یہ کہتے ہیں کہ جو چیزیں بلا امتیاز تقسیم ہوتی ہیں مثلاً موت وحیات عزت و بے عزتی لذت والم وہ دراصل نہ تو خیر ہیں اور نہ شر ہیں۔

بعد کی فلاطونیت اور نو فلاطونیت

مگر بعد ارسطو کے چار مشہور گروہوں میں سے ایک گروہ (یعنی فلاطونی) ایسا بھی تھا جس کے بانی کی تعلیم میں انفرادی روح کی لافنائیت کا مسئلہ ایک بہت ہی نمایاں جگہ رکھتا تھا۔ اور رواقیت کے مرتاضانہ رجحانات (دنیا کو ادنیٰ و حقیر تغیر کا عالم جانکر اس سے کنارہ کشی اختیار کرنا) سے یہ توقع ہوتی تھی کہ اس گروہ کے اواخر ایام میں ان رجحانات کا اظہار اور بھی شدت کے ساتھ ہوگا کیونکہ استاد کی تعلیم کے ایک عنصر کا ان کے اندر نشو ہونا ضروری تھا۔

پلوٹارک ۴۸ء تا ۱۲۰ء۔

چنانچہ جب ہم پلوٹارک پر پہنچتے ہیں تو ہمکو یہ دیکھکر حیرت نہیں ہوتی کہ انسانی زندگی کے اعلیٰ اور ادنیٰ عناصر کے مابین اخلاقی ہمنوائی کا اقدیمی تعقل اب فلاطونی نظریہ کی حیثیت سے تسلیم نہیں کیا جاتا۔ فلاطون کی تعلیم کا وہ رخ جس میں کہ وہ اس مقرون تجربہ کے عالم کے لازمی و ناگزیر نقائص سے بحث کرتا ہے پھر نمایاں ہوجاتا ہے۔ مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ پلوٹارک فلاطون کی کتاب "لاز" سے یہ تصور لیکر اس کو نشو نما دیتا ہے کہ نقص عالم کی ایک بری روح پر مبنی ہے جو خیر کی مخالفت میں جد وجہد کرتی ہے۔ اور یہ ایک ایسا خیال ہے جس پر درمیانی زمانہ میں کسی نے توجہ نہ کی تھی۔ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ پلوٹارک عقلی مذہب کی بقا کی اہمیت ہی کو تسلیم نہیں کرتا بلکہ ان مافوق الفطرت پیامات کو بھی خاص وقعت دیتا ہے جن کو خدا خاص خاص انسانوں پر بعض حالتوں (مثلاً خوابوں فرشتوں یا خاص تنبیہات) میں نازل فرماتا ہے مثلاً سقراط پر وجدان کی ان شعاعوں کے لئے روح کو آرام واطمینان اور شہوات کو پرہیزگاری سے قابو میں رکھکر تیار کرنا چاہئے۔ ذہن و مادہ کے مابین وہی

علیحدگی الوہی اور نیم الوہی اثرات کو قبول کرنے کی قابلیت پیدا کرنے کے لئے جسم سے علیحدہ رہنے کی وہی مرتاضانہ کوشش پہلی اور دوسری صدی عیسوی میں فیثاغورثیت کی تجدید میں نظر آتی ہے۔ بلکہ پلوٹارک اور دیگر ایسے فلاسفہ ہیں جن کے خیالات کا اس کی تصانیف سے پتہ چلتا ہے دراصل ان نو فیثاغورثی اثرات اور فلاطون کی تعلیم کے اختلاط کا نتیجہ ہیں۔ مگر جس عام رجحان کا ہم یہاں ذکر کر رہے ہیں اس کا ایک باقاعدہ فلسفی نظام میں اس وقت تک اظہار نہیں ہوتا جب تک کہ ہم قدیم زمانہ کے مشہور ارباب فکر میں سے سب سے آخری فلسفی تک نہیں پہنچ جاتے۔ یہ فلاطینوس مصری ہے۔

فلاطینوس ۲۰۵ء تا ۲۷۰ء

فلاطینوس فلاطونیت کے اس عنصر کا ایک نمایاں نشوونما ہے جس کو قرون وسطیٰ اور موجودہ دونوں زمانوں میں بہت پسند کیا جاتا رہا ہے مگر جو ارسطو کے بعد کے گروہوں کے مباحث میں تقریباً نظروں سے قطعاً اوجھل ہو گیا تھا۔ اس کے ساتھ ہی اصل اور نو فلاطونیت میں جو اختلاف ہیں وہ اس احترام کے اعتبار سے اور قابل ذکر ہیں جو فلاطینوس افلاطون کا ہمیشہ ملحوظ رکھتا ہے۔ اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں کہ فلاطون خیر کو اشیاء کی حقیقت اصلی کے مطابق کہتا تھا، وہ بھی ان کے اس جزو کے جس کا قطعی طور پر علم و تعقل ہو سکتا ہے۔ اس نظریہ کی رو سے اشیاء کی برائی اور نقص کو ایک حد تک حقیقی وجود سے معرا سمجھا جاتا ہے۔ اور اسی وجہ سے ان کا متعین طور پر خیال یا علم نہیں ہو سکتا۔ اسی بنا پر ہم دیکھتے ہیں کہ فلاطون متفرون دنیا میں اس شئے کے اظہار کے لئے جو مجرد مثالی دنیا کے پوری طرح ظاہر کرنے میں اس کے مانع آتی ہے کوئی اصطلاح نہیں کہتا اور جس کو ارسطو کے فلسفہ میں قطعاً بے صورت مادہ کہا گیا ہے۔ اسی لئے جیسا کہ ہم فلاطون کی وجودیات سے اس کی اخلاقیات کی طرف آتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ اگرچہ برترین زندگی کا تحقق صرف اسی طرح سے ہو سکتا ہے کہ متفرون انسانی معاملات اور ان کے مادی ماحول سے کنارہ کشی اختیار کی جائے مگر پھر بھی حسی دنیا ایسی شئے نہیں ہے جس سے قطعاً نفرت ہی کی جائے۔ بلکہ یہ ایسی شئے ہے جس سے

اندر فلسفی جہاں تک کہ ہو سکے ہمنوائی و موزونی پیدا کرے جہاں تک ممکن ہو اسے اچھا اور خوبصورت بنائے۔ مگر نو فلاطونیت میں اس حالت کی پستی کا جس میں انسانی روح اپنے آپ کو پاتی ہے زیادہ شدت والم کے ساتھ احساس کیا گیا ہے۔ اس لئے بے صورت مادہ کو قطعی طور پر شر اول قرار دیا گیا ہے، جس سے کہ شر ثانی یعنی جسم پیدا ہوتا ہے جس کی بدولت وہ تمام شر عالم وجو میں آتا ہے جو روح کی زندگی میں ہوتا ہے۔ اسی لئے یہ کہہ سکتے ہیں فلاطینوس کی اخلاقیات رواقیہ کی قسم کی اخلاقی تصوریت کو ظاہر کرتی ہے مگر فرق یہ ہے کہ یہ اپنے آپ کو فطرت سے جدا کر چکی ہے۔ انسان کی خیر صرف اس میں ہے کہ جسم کی آلائش سے پاک ہو کر روح کی خالص زندگی بسر کرے۔ اس صورت میں وہ نقص وخطا سے قطعاً مبرا ہو گا۔ اگر اس کو اس کے اصلی وجود کی سب علایق زندگی پھر حاصل ہو سکے تو کوئی خارجی و جسمانی شئے اس کی کامل فعلیت میں خلل انداز نہ ہو سکے گی۔ جو فضیلت ان حیوانی تسویقات کو محدود کرنے اور قابو میں لانے سے حاصل ہوتی ہے جو روح کے جسم کے ساتھ اختلاط پا جانے کی بنا پر عالم وجود میں آتی وہ فضیلت کی ادنیٰ ترین قسم ہے۔ یہ اعلیٰ درجہ کی مدنی فضیلت ہے جس کو فلاطون نے اپنی کتاب "ری پبلک" میں بیان کیا ہے۔ فلسفی حکمت عفت شجاعت و عدالت دراصل اس آلائش سے پاک ہونے کے نام ہیں ہے۔ جب تک ہم خیر کی برترین حالت تک نہ پہنچ جائیں جس میں کہ روح کا جسم کے ساتھ کوئی تعلق باقی نہیں رہتا اور یہ محض عقل کی طرف لوٹ جاتی ہے اور پھر خدا کے مشابہ ہو جاتی ہے، اس وقت تک برترین خیر کا تحقق نہیں ہوتا۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ خود فلاطینوس بھی اس قدر فلاطونی ہے کہ یہ نہیں کہتا کہ تزکیہ روح کے لئے جسم کی فطری اشتہاؤں کا دبانا ضروری ہے۔ مگر اس کا شاگرد فرفریوس اس مرتاضی نتیجہ تک پہنچ جاتا ہے۔

مادہ سے پرواز کر کے نو فلاطونیوں کو ہنوز ایک بلند نقطہ تک پہنچنا باقی ہے۔ یہاں بھی فلاطینوس کا فلاطون سے انحراف بہت زیادہ نمایاں ہے

کیونکہ یہ فلاطون کی تعلیم کا احترام کے ساتھ مطالعہ کرنے کا لازمی نتیجہ ہے۔ فلاطون کی مابعد الطبیعیات کا اصل مفروضہ ہے کہ حقیقی جس حد تک حقیقی ہے اس کا متعین طور پر خیال و علم ہو سکتا ہے یعنی حسی جزئیات کے انتزاع اور حقیقی ذات کے فہم میں جتنا انسان آگے بڑھتا ہے تو یہ پہلے اس سے زیادہ متعین و واضح ہوتے جاتے ہیں۔ اگر فلاطینوس اس امر پر زور دیتا ہے چونکہ ہر قسم کا فکر کسی نہ کسی فرق و ثبوت کو مستلزم ہے اس لیئے کائنات کی اولیں حقیقت یہ نہیں ہو سکتی جس کو کہ ہم خدا کہتے ہیں۔ اس کا اس ثبوت سے پہلے وحدت ہونا لازمی ہے یعنی ایسی ذات جو فرق و تعین سے قطعاً مبرا ہے۔ اسی لیئے انسانی زندگی کی بلند ترین صورت جس میں کہ روح اس ذات مطلق کو سمجھ جاتی ہے ایسی ہونی چاہیئے جس میں انسان ہر قسم کے متعین خیال سے ماوراء ہو جائے اور ایسی ذات کا شعور ہو جو جذب کر لینے والی بے خودی میں گم ہو گئی ہو فرزیوس ہم سے کہتا ہے کہ میرے استاد نے خود کو ان چھ برسوں جو میں نے اس کی خدمت گزارے چار مرتبہ اس بلند ترین حالت تک پہنچایا۔

نو فلاطونیت دراصل اسکندریہ سے اٹھی تھی اور اس کی زندگی کے ایک صدی سے کچھ عرصہ کے بعد ہم اس کو قدیم ایتھنز کی سرزمین میں پھیلتا ہوا دیکھتے ہیں۔ اس لیئے اس کو اکثر یونانی نہیں بلکہ یونانی نہی ہوئی تحریک کہا جاتا ہے۔ یعنی یہ یونانی اور مشرقی تمدن کے امتزاج کا نتیجہ ہے مگر اس ذہن کی بناوٹ کتنی ہی مشرقی کیوں نہ ہو جس نے وحدانیتی و مرتاضی خیالات کو ذوق و شوق کے ساتھ قبول کیا ہو مگر جن فکری اشکال کے ذریعہ سے وہ ان نظریات تک فلسفیانہ طور پر پہنچا ہے، وہ دراصل یونانی ہیں۔ اور یہ فطری نشو و نما کا بالکل سمجھ میں آجانے والا عمل ہے جس میں رواقیہ کے اخلاقی شعور کی شدت اہم کام انجام دیتی ہے کہ یونانی طالب علم کا انجام بے خودی کی تیاری میں ہوتا ہے۔ اور انسان کی فطری زندگی کے متعلق یونانی تصوریت کا اختتام جسم اور اس کے افعال کے سے ایک قطعی بغض اور سوء ظنی پر ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہمیں ان مشابہتوں کو بھی نظر انداز نہ کرنا چاہیئے جو فلاطینوس کی تعلیم اور یونانی و عبرانی فلسفے کے

اس حیرت انگیز امتزاج کے مابین ہیں جن کو دو صدی پہلے یہودی فلو نے
دنیا کے سامنے پیش کیا تھا۔ نیز ہمیں اس امر کو بھی فراموش نہ کرنا چاہئیے کہ
نو فلاطونیت کو دیدہ و دانستہ، اس نئے مذہب کی مخالفت میں دنیا کے
سامنے پیش کیا گیا تھا جو ارض یہودا سے نکلا تھا اور جو اس زمانے میں جب کہ
فلاطینوس اپنے فلسفے کی تالیف میں مصروف تھا یونانی رومی دنیا پر غالب
آنے کے قریب تھا۔ علاوہ برایں یہ امر بھی ذہن نشین رہنا چاہیے کہ جولین کے
ماتحت قدیم بت پرستی کو باقی رکھنے کے لیئے جو آخری اور شدید کشمکش ہوئی
اس کے اندر اس کی نظری طور اسی فلسفہ نے حمایت کی۔ اس کشمکش میں
بت پرستی کا کام تمام ہو جانے کے بعد قدیم دنیائے فکر کے آثار پر جو نئی
دنیا قایم ہوئی، اس کی طرف ہم کو اب متوجہ ہونا ہے۔

باب سوم

نصرانیت اور قرون وسطیٰ کی اخلاقیات

نصرانی اخلاقیات کی خصوصیات

اس کتاب میں ہم مذہب نصرانی کی اصل سے تو بحث نہ کرینگے نہ ہم کو اسکی خارجی تاریخ سے ہکو کوئی بحث ہوگی۔ یعنی پہلی تین صدیوں میں اسکی عدیم المثال ترقی آخرکار اس کا رومی و یونانی بت پرستی پر غلبہ پانا، اس کا یونانی تمدن کے زوال کو جو قسطنطنیہ کے گرد جمع ہوگیا تھا روکنے سے قاصر رہنا، جنوب و مغرب کی جانب اس نئی مذہبی تحریک کے روکنے میں ناکام رہنا، جو ساتویں صدی عیسوی میں سرزمین عرب سے اٹھی تھی، اس کا اس بدنظمی کے رفع کرنے میں کامیاب ہونا جس میں مغربی سلطنت وحشی اقوام کے حملوں سے مبتلا ہوگئی تھی، اور اس بدنظمی میں اس نئے نظام تمدن کے پیدا ہونے میں جو اہم حصہ لیا تھا جس سے کہ ہمارا تعلق ہے، اور اس وقت سے ابتک پیچیدہ اور مختلف قسم کے تعلقات جو اس کے سیاسی تنظیموں سے رہے ہیں یا وہ تعلقات جو اس کے معاشری زندگی علمی ترقی ادبی و جسمانی تہذیب سے رہے ہیں یہ سب ایسے امور ہیں جن کا اس کتاب میں ذکر ہوگا۔ اور نہ ہم کو ان خاص مسائل پر بحث کرنے کی ضرورت ہے جو مختلف عیسائی فرقوں میں رشتۂ اتحاد ہیں۔ ان کے متعلق اگر کوئی گفتگو ہوگی تو وہ صرف ان کے اخلاقیاتی پہلو

کے متعلق ہوگی، اور یہ بتلایا جائے گا کہ انسانی افعال اور ان کے مقاصد سے ان کا کیا تعلق تھا۔ علیسویت پر بحث کرتے وقت اس رُخ کا نمایاں کرنا لازمی ہے، کیونکہ اس کو اگر محض ایسے مذہبی اعتقادات و اعمال کا نظام مان لیا جائے، جن کو خدائے تعالیٰ نے بطور وحی کے نازل فرمایا، اور جن کے بجالانے کی ہدایت کی تو، اس پر صحیح معنی میں بحث نہ ہوسکے گی، کیونکہ یہ در اصل کل انسان پر حکومت کرنے کی مدعی ہے، اور اس کی زندگی کے کسی حصے کو اپنے حلقۂ اثر سے باہر نہیں جانے دیتی۔ چوتھی صدی علیسوی سے پہلے علیسوی اخلاق کو باقاعدہ شرح وبسط کے ساتھ پیش کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی گئی۔ اور اس پر جب نو صدیاں گذر چکیں تو ایک حقیقی فلسفیانہ ذہانت نے جس کی تربیت یونان کے سب سے بڑے فلسفی کی تصانیف کے پورے مطالعہ سے ہوئی تھی، کیتھولک کلیسا کی اخلاقیاتی تعلیم کو پورے حکیمانہ انداز میں بیان کرنے کا بیڑا اٹھایا۔ مگر اس سے پہلے کہ ہم فلسفۂ اخلاق کی تاریخ کو تھامس ایکیونس تک بیان کرنا شروع کریں، اس اخلاقی شعور کی اہم خصوصیات کا مطالعہ بھی ضروری ہے، جو یونانی رومی تمدن کے ذریعہ سے رائج ہوا تھا، اور فلسفی تحلیل کا منتظر تھا۔ اس کے لئے مناسب یہ ہوگا کہ پہلے نئی تحریک کی صورت یعنی علیسوی اخلاق کی عام خصوصیات کا مطالعہ کریں، اور اس کے بعد اس کے مادہ یعنی فریضہ وفضیلت کی جزئیات کے اہم امور پر غور کریں، جس کے اندر نئے مذہب کی بدولت اہم ترقی ہوئی تھی۔

ف۲ خدا کا قانون یہود و نصاریٰ کے یہاں

پہلے جو بات نئی معلوم ہوتی ہے، وہ تعقل اخلاق ہے، جو ایک موحد قوم کا مروجہ قانون ہے، جس کے پاس ایک لکھا ہوا ضابطہ ہے، جس کو خدا نے وحی کی صورت میں نازل فرمایا ہے، اور جو خدا کے قطعی مواعید اور وعیدات سے نافذ ہوا ہے۔ یہ سچ ہے کہ ہم سقراط سے لیکر آخر تک خدا کے ایک ایسے قانون کا تصور پاتے ہیں، جو ابدی اور غیر متغیر ہے، جو کچھ ظاہر ہے اور کچھ انسانی معاشرتوں کے مختلف قوانین سے چھپا ہوا ہے، مگر اس قانون کے موجبات کا مبہم اور زیادہ تر کمزور طور پر تمثل کیا جاتا تھا۔ اسکے اصول ضبط تحریر میں نہ تھے، اور نہ ان کی اشاعت کی گئی تھی، نیز ان کو ایک قادر مطلق

ذات سے بھی منسوب نہ کیا گیا تھا، جس کی بیچون وچرا اطاعت لازمی ہے۔ بلکہ ان کو عقل سے منسوب کیا جاتا تھا، جو معبودوں اور انسانوں دونوں کے اندر رہتی ہے اور عقل پر عمل کرنے سے اس ابدی قانون کو پوری طرح پر جان سکتے، اور اس کی تعریف کر سکتے ہیں۔ لہذا اگر قانون کا تصور قدیم زمانہ کے اخلاقی فکر سے زیادہ نمایاں بھی ہو، تو بھی یہ اخلاق کی فلسفیانہ بحث سے گزر کر فقیہانہ بحث کا باعث نہ ہو سکتا تھا۔ نصرانیت میں اس کے برخلاف ہم شروع ہی سے یہ دیکھتے ہیں، کہ علمائے اخلاق کا اسلوب جس سے کہ وہ کردار صائب کو متعین کرتے ہیں، بڑی حد تک اس کے مماثل ہے، جس سے کہ فقہا اور مقننین قانون کی تفسیر کرتے ہیں۔ یہ فرض کیا جاتا ہے، کہ خدا نے زندگی کے ہر موقع کے لیے، اجمالی طور پر قانون بیان فرما دیا ہے۔ جزئی حالتوں میں ان کے اطلاق کا تعین، ان عام اصولوں سے ہو سکتا ہے، جو کتاب آسمانی کے اندر مل سکتے ہیں۔ اور کتاب آسمانی میں جو امثلہ بیان کی گئی ہیں، ان کی تمثیل سے یہ فقہی طریقہ نصاریٰ کو یہود سے ملا تھا، اور اسکی انھوں نے تعمیم کر لی تھی۔ نصرانیت سے ذرا ہی پہلے یہود کے سنجیدہ ترین علمار کے نزدیک اخلاقی بصیرت خدائی قانون کے علم کا نام تھا، جو ایسے مبدء سے نازل ہوا ہے، جو انسانی عقل سے ماوراء ہے، جس کا کام صرف اسقدر ہے کہ اسکے اصولوں کی تفسیر کرے اور ان کو مشکل صورتوں میں عمل میں لائے۔ اس قانون کو ماننے کے معمولی محرک یہ تھے، کہ خدا کے مواعید پر اعتبار کیا جائے، اور اسکے غضب سے ڈرایا جائے، جس نے قوم یہود کو اس شرط پر اپنی حفاظت میں لیا ہے، کہ وہ اس کی اطاعت کریں، اور جن ذرائع سے قانون کا علم واقعاً ہوا تھا ان سے ایسی پیچیدگی ظاہر ہوتی ہے، جو ایک ترقی یافتہ قوم کے فقہ سے اکثر ہوا کرتی ہے۔ عقیدہ یہ تھا کہ قانون کا اصل حصہ موسیٰ نے لکھا اور شائع کیا تھا۔ (دیگر احکام بعد کے انبیاء پر نازل ہوئے تھے، بعض اجزا قرنہا قرن سے نسلاً بعد نسل زبانی روایت ہوتے چلے آتے تھے۔ اس طرح سے اوامر و نواہی کا جو مجموعہ مرتب ہوا، اس میں قبل اس کے کہ یہودیت سے نصرانیت عالم وجود میں آئے) طلبہ کی پشتہا پشت کی محنت کی بدولت تفسیروں اور حواشی سے بیحد ترقی ہو چکی تھی۔

نصرانیت کو اس قسم کے لکھے ہوئے آسمانی قانون کا تصور یہودیت سے میراث میں ملا تھا، جس کو تمام سچے اسرائیلی تسلیم کرتے تھے، اور جو اب بالقوہ طور تمام عالم کے لئے تھا، یا کم از کم جس میں تمام اقوام عالم کے برگزیدہ افراد داخل ہو سکتے تھے، اور جس کے صدق دل کے ساتھ تسلیم کرنے پر خدا کے ان مواعید کا پورا ہونا مبنی تھا، جو اس نے بنی اسرائیل کے نصرانیوں سے کئے تھے۔
اور اگرچہ قدیم عبرانی مذہب نے اس حصہ کو جس کا تعلق عبادات و رسوم سے تھا، قطعاً مسترد کر دیا تھا، اور اس کے ساتھ اس فقہہ کو بھی مسترد کر دیا تھا، جو روایت اور اہل علم کی تفسیر پر مبنی تھا، بایں ہمہ اس امر کا یقین تھا کہ خدا کا قانون یہود کی کتب مقدس کے اندر رہے، جس کی تکمیل مسیحؑ کی تعلیم کی یادگاروں اور ان کے رسولوں کی تحریرات سے ہوتی ہے۔ اس قانون کے تسلیم کرنے سے کلیسا ایک منظم جماعت بنجاتا ہے جو حکومت و مملکت سے علیحدہ ہوتا ہے۔ اور کلیسا و مملکت کا یہ امتیاز اس سے اور زیادہ ہو گیا تھا کہ شروع شروع میں نصرانی شہری زندگی سے بالکل علیحدہ رہتے تھے۔ اور اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ ان بت پرستانہ رسوم سے علیحدہ رہنا چاہتے تھے، جن کا حکومت سے اظہار وفاداری کرنے کے لئے عمل میں لانا ضروری تھا۔ نیز یہ کہ جب حکومت کو اس جماعت سے جو کہ قدیم معاشرت کے ڈھانچہ کی دشمن معلوم ہوتی تھی پھلے پھل زیادہ خطرہ کا احساس ہوا تو ان کے ہاتھوں سے نصرانیوں کو آزار اُٹھانے پڑے۔
مگر جب نصرانیت قسطنطین کے عہد حکومت میں سلطنت کا مذہب بن گئی تو یہ امتیاز اس وقت بھی محو نہ ہوا۔ خدا کا قانون اور اس کے مفسرین دنیاوی قانون اور رومی سلطنت کے مقننین سے بالکل علیحدہ رہے۔ اگرچہ خدا کے قانون کی کل بنی نوع انسان پر یکساں پابندی لازمی تھی، مگر کلیسا پھر بھی ایک ایسی جماعت بنا رہا، جس کے افراد اپنے آپ کو اسکے ماننے کے لئے خاص طور پر ذمہ دار سمجھتے تھے۔ نیز یہ ایسی جماعت تھی، جس میں داخل ہونے کے لئے، ایک ایسی رسم ادا کی جاتی تھی، جس سے نئی روحانی پیدائش متصور ہوتی تھی۔
اس طرح سے اخلاق (انسانی) و قانون کا اساسی فرق اول الذکر کے

فقہی صورت میں تعقل کرنے کی بدولت اور بھی واضح ہوگیا۔ اخلاقی قانون کے آخری موجبات یہ تھے، کہ روح جو غیر فانی ہے، اس کو مرنے کے بعد یا تو غیر محدود انعامات نصیب ہوں گے، یا لامتناہی عذاب ہوگا مگر ڈیشین کی عقوبات سے جہاں شہدا اور معترفین کے عظیم الشان استقلال سے پھیلنے والے دین کی قوت کا اظہار ہوا، وہاں کلیسا کو اس مسئلہ کا بھی نہایت شدت کیساتھ احساس ہوا کہ مرتدین سے کسی قسم کا سلوک کیا جائے۔ اور یہ ضروری معلوم ہوا کہ اس قسم کے اشخاص کے حقوق رکینت سلب کر لئے جائیں، اور ان کو صرف اسوقت دوبارہ دیئے جائیں، جب وہ دعاؤں روزوں اور ایسے رسوم کے ایک طویل سلسلہ پر عمل کریں، جن سے ان کا تقوٰی اور عاجزی ظاہر ہوتے ہوں، اور پشیمان مرتدوں کے خلوص کا امتحان و اظہار ہو جائے۔ اس قسم کے اظہار پشیمانی کو بعد میں ارتداد سے اور سخت یا (جیسا کہ ان کو بعد میں کہا گیا ہے) مہلک گناہوں تک وسعت دیدی گئی ہے۔ خفیف قسم کی خلاف ورزیوں کے متعلق اراکین کلیسا کو یہ کہا گیا، کہ وہ ان لذات سے پرہیز کریں، جن کی معمولاً اجازت دی گئی ہے۔ اور عبادت کے خاص وعام اوقات میں توبہ کریں۔ اس طرح سے مرتد کر دینا، اور مذہبی سزا عائد کر دینا، اخلاقی قانون کے دنیوی موجبات بنے۔ چونکہ ان موجبات کے مدارج دقیق ہوتے گئے، اس لئے جرائم کا ایک مفصل اصطفاف بھی ضروری ہوگیا، اور اسی طرح سے کلیسا کے معمولی صیام واعیاد کے ضوابط بھی باقاعدہ ہوتے گئے۔ اس طرح سے رفتہ رفتہ اوامر د نواہی ایک ایسا فقہی، نظام بن گیا، جیسا کہ یہودیت کا تھا، جس کو اوس نے رد کر دیا تھا۔ اس کے ساتھ ہی خارجی فرائض کے نظام کو ترقی دینے اور نمایاں کرنے کا رجحان نصرانیت میں اس نہ محو ہونے والی یادگار سے دبتا رہا، جو اُن کے قلوب میں بانی مذہب علیہ السلام کی تھی، کہ وہ یہودی قانونیت کے ہمیشہ مخالف رہے تھے۔ اس میں شک نہیں کہ اس مخالفت کا یہ اثر ہوا جس کو بعض ادریہ فرقوں نے دوسری صدی عیسوی میں بیہودہ طور پر مبالغہ کے ساتھ سمجھا ہے جس سے کہ خارجی فریضہ کے اصولوں کا خطرناک طور پر استخفاف ہونے لگا، اور بعض اوقات (اگر راسخ العقیدہ مخالفین کے الزامات بالکل بے بنیاد

نہیں ہیں) کردار میں سخت بداخلاقی کا موجب ہوا۔ اور اسی قسم کے رجحان کی تاریخ کے اور دوروں سے بھی اظہار ہوتا ہے۔ اگرچہ عالم نصرانیت کے عام اخلاقی شعور نے قانون سے غیر ذمہ دار رہنے کی ہمیشہ سختی کے ساتھ مخالفت کی ہے، مگر یہ امر کبھی فراموش نہیں ہوا کہ باطن کی درستی یعنی روح و قلب کی اصلاح نصرانی نیکی کی خاص و ممتاز خصوصیت ہے۔ مگر یہ فرض نہ کر لینا چاہیئے کہ آخری زمانہ کی یہودیت میں محض خارجی فریضہ کے بجالانے کے علاوہ کسی شئے کی ضرورت کو نظرانداز کر دیا گیا تھا۔ علمائے یہود کا علم و فضل دسویں حکم کو جس میں کہ بری خواہشوں کے دبانے کا حکم ہوا ہے، یا تورات کے حصۂ پنجم میں جو اس امر کی ضرورت پر زور دیا گیا ہے، کہ خدا کی تہہ دل سے محبت کے ساتھ اطاعت کرنی چاہیئے، یا بعد کے انبیاء کے ان ارشادات کو فراموش نہیں کر سکتا تھا جن میں وہ عجز و انکسار اور ایمان و ایقان کی تلقین کرتے ہیں۔ تلمود کہتا ہے کہ حقیقی اور سچا فاریسی وہ ہے جو اپنے باپ کی مرضی اس لئے پوری کرتا ہے، کہ وہ اس سے محبت کرتا ہے۔ مگر یہ بھی سچ ہے کہ علمائے یہود اور فاریسیوں کی نیکوکاری سے ممتاز کرنے کے لئے باطنی نیکی ہمیشہ نصرانی قانون کی ممتاز خصوصیت رہی ہے۔ اور یہی نہیں یہ باطنیت محض بری خواہشوں اور برے کاموں سے روکتی ہو، بلکہ اس میں روح کی داخلی حالت کی ایجابی دینداری و راستبازی کا عنصر بھی شامل تھا۔

۳ نصرانی اور بت پرستانہ باطنیت

اس ذیل میں نصرانیت کا رواقیت ہی سے نہیں بلکہ عموماً کفار کے کل اخلاقی فلسفہ سے بہ استثنائے لذتیہ موازنہ نہ کیا جا سکتا ہے۔ صفائے نیت، فضیلت کو خود اس کی خاطر پسند کرنا بری خواہشوں کو دبانا، ان پر اتباع ارسطو جو فضیلت کے متعلق اپنے نظریہ میں خارجی حالات کو سب سے زیادہ اہم سمجھتے ہیں اسی طرح سے زور دیتے ہیں جیسے کہ رواقیہ جنکے لیے خارجی اشیاء کوئی وقعت نہیں رکھتیں۔ کفار و نصاریٰ کی اخلاقیات کے اساسی اختلافات اس امر پر مبنی نہ تھے، کہ کفار صفائے قلب و نیت کو اسی قدر اہم نہ سمجھتے تھے، بلکہ باطنی صفائی کی اصلی صورت اور حالات کے مابین دونوں کے نظریوں میں اختلاف تھا۔ خالص و سادہ اخلاقی

نیکو کاری نہ تو اس کو نصاریٰ کہتے ہیں اور نہ کفار فلاسفہ۔ کفار اس کا تعقل ہمیشہ علم یا حکمت کی صورت میں کرتے ہیں۔ کیونکہ سقراط کی تعلیم سے فلاسفہ کے جتنے گروہ بھی ہوئے ہیں، ان سب کے نزدیک اس امر کا تصور نہیں ہو سکتا کہ انسان صحیح معنی میں اپنی خیر کو جانتا بھی ہو اور پھر بھی عمداً اس کے علاوہ کسی اور شئے کو اختیار کرے۔ ممکن ہے کہ بری عادتوں کی بدولت (بقول ارسطو) انسان میں سے اس علم کے حاصل کرنے کی قابلیت ہمیشہ کے لئے معدوم ہو جائے یا جذبہ اس کو عارضی طور پر معدوم کر دے لیکن اگر یہ ذہن کے اندر موجود ہے تو اس کو نیک نیتی پیدا کرنی چاہیے یا اگر جیسا کہ بعض رواقیہ کہتے ہیں، یہ بھی مان لیا جائے کہ حقیقی حکمت کو واقعی موجودہ زندہ اشخاص میں سے کوئی بھی حاصل نہیں کر سکتا، تو بھی کامل انسانی زندگی کی یہ معیاری حالت تو ہوگی۔ اگرچہ واقعاً تمام انسان اپنی بے وقوفی و بدبختی کی بدولت گمراہ ہوں، تو بھی علم ایسا منتہائے باقی رہے گا جس تک فلسفی ترقی کرے گا، اور یہ اسکی حقیقی فطرت کا تحقق ہوگا۔ نصرانی اہل علم اور ارباب تبلیغ کے یہاں ایمان اور محبت کو کردار نیک کے اصلی محرک خیال کیا جاتا ہے۔ ان تصوروں میں سے پہلے کا تو اخلاقی مفہوم ایک گونہ پیچیدہ ہے۔ اس کے اندر چند ایسے عناصر مجتمع معلوم ہوتے ہیں جو مختلف قسم کے اذہان میں مختلف طور پر نمایاں ہوتے ہیں۔ اس کے سب سے سادہ اور سب سے عام معنی تو ایمان بالغیب کے ہیں، جس کے مقابلہ میں دیکھ کر ایمان لانا ہے۔ یہاں اس سے یہ مراد ہوتی ہے، کہ اس غیر مرئی خدائی نظام کو، جسے کلیسا ایک قانون کی صورت میں پیش کرتا ہے، اور خدا کے مواعید و وعیدات کو انسان کی فطری زندگی کے ان اثرات کے باوجود تسلیم کر لیا جائے جو اس اعتقاد کو دھندلا کر دینا چاہتے ہیں۔ اس تقابل سے آخر کار اس سے ایک بالکل مختلف تخالف عالم وجود میں آیا، جو ایمان و علم یا عقل کے مابین تھا جس کی رو سے اخلاق کی مذہبی بنیاد فلسفہ کی بنیاد کے مخالف قرار پائی اہل مذہب بعض اوقات یہ کہتے ہیں، کہ خدائی قانون کی دراصل کوئی وجہ نہیں ہوتی۔ یہ عقل کا نہیں بلکہ ارادہ کا اظہار ہوتا ہے۔ اکثر اس کی معقولیت کا پتہ نہیں چلتا ہے عقل انسانی کا صرف یہ کام ہے کہ خدا کے پیغامبروں کو جانچے، اور یہ معلوم کرے کہ وہ پیغامبر

ایمان

ہیں یا نہیں ۔ خود پیغام کی جانچ کرنا، اس کا کام نہیں ہے ۔ مگر نصرانیت کے ابتدا میں اس آخری تقابل کا ہنوز نشوونما نہیں ہوا ہے، ایمان کے معنی محض اخلاقی و مذہبی اعتقاد کے پوری طرح پر راسخ کر لینے کے ہیں۔ اب ان کی صحیح عقلی بنیاد جو بھی کچھ ہو۔ نصرانی شعور میں یہ قوت مسیحؑ سے ذاتی عقیدتمندی و اعتماد کے ساتھ لازمی طور پر وابستہ ہے، جو اس کشمکش میں جو شر کے ساتھ ہو رہی ہے، بنی نوع انسان کے برعکس اور اس سلطنت کے اندر جس کا تحقق ہونے والا ہے حاکم و فرمانروا ہیں۔ اس حد تک نصرانی مذہب اور یہودیت یا اس کی بعد کی نقل[ا] یعنی اسلام میں اخلاقی اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے، سوائے اس کے کہ مسیحؑ سے خدائی اور انسانی دونوں فطرتوں کے منسوب ہونے سے ذاتی محبت اور عقیدتمندانہ اعتماد کو خاص طور پر ہیجان ہوتا ہے، اور فرض شناسی جس کی ان کی کامل زندگی نے نہایت ہی موثر طریق پر تعلیم دی تھی، اس کے دل پر نقش ہو جاتی ہے۔ اس سے زیادہ اخلاقی اہمیت تصور ایمان کو ایمان و اعمال کے مقابلہ سے حاصل ہوتی ہے۔ یہاں ایمان کے معنی آسمانی قانون کو بے چون و چرا تسلیم کرنے، اور قانون نازل فرمانے والے کا پورا ادب و احترام ملحوظ رکھنے سے کچھ زیادہ معنی رکھتا ہے۔ اس سے ایک شعور کا بھی مفہوم مقصود ہے، جو ہر وقت موجود رہتا ہے، اور ہر لحظہ قانون کی محض انسانی مطابقت کے نقائص سے ماوراء ہوتا رہتا ہے۔ اور اس کے ساتھ ہی اس اٹل عذاب سے بھی جو اس قسم کے نقائص کا لازمی نتیجہ ہیں معمولی انسان نیکی کے بے صرفہ اور بیکار ہونے کے متعلق رواقیہ کا نظریہ، اور یہ سخت معمہ کہ چونکہ انسان خطاؤں کا مرکب ہے، اور کوئی شخص بے گناہ نہیں ہو سکتا، اس لئے خطاکار سب مساوی طور پر خطاکار ہوتے ہیں۔ ان کے مثنے نصرانیت میں بھی نظر آتے ہیں۔ مگر نصرانیت میں جہاں اس معیاری سختی کو اخلاقی معیار میں ایسے جذبی شعور کے ساتھ باقی رکھا گیا ہے جو اس میں رواقی سے بالکل مختلف ہوتا ہے، مگر اس کے ساتھ ہی اپنی عملی خارجیت پر ایمان کے ذریعہ سے غالب آجاتی ہے۔ اس ناجی ایمان کا تعلق بھی دو طرح ہو سکتا ہے۔

[ا] واضح رہے کہ مصنف نصرانی ہے اور وہ دین حق کے متعلق اس سے بہتر رائے نہیں رکھ سکتا۔ مترجم

ان کو اگرچہ عموماً ملا جلا دیا جاتا ہے، مگر یہ دراصل ایک دوسرے سے علٰحدہ ہیں۔ ایک خیال کے بموجب خدا اپنے فضل و کرم سے مومن کو ایسی قوت عطا کر دیتا ہے جس سے اس کو ایسی نیکی اور فلاح حاصل ہوتی ہے جس کے لئے وہ فطرۃً نا قابل ہوتا ہے۔ دوسرے خیال کی بنا پر یہ اس کو اس امر کا یقین دلاتا ہے، کہ اگرچہ وہ اپنے کو گنہگار اور لائق عذاب مانتا ہے، مگر خدا کے نزدیک وہ اس پر بھی محبوب ہے، کیونکہ مسیحؑ کی خدمات و مصائب اسی کے گناہوں کا کفارہ ہو چکی ہیں۔ ان میں سے پہلا خیال زیادہ ہے، اور یہ عیسائی شعور کے اندر اس کی تاریخ کے تمام دوروں میں زیادہ عمومیت کے ساتھ موجود رہتا ہے۔ دوسرے خیال والے اس امر کا دعوےٰ کرتے ہیں کہ ہم نے مسیحؑ کے کفارہ ہو جانے کے راز کو، جس کا ذکر پال کی تحریرات میں کیا گیا ہے، زیادہ اچھی طرح سے سمجھا ہے۔

محبت

ایمان کو جس طرح سے بھی سمجھا جائے، مگر یہ نصرانی نکوکاری کا اصول محرکہ نہیں، بلکہ ایک لازمی شرط ہے۔ اصول محرکہ ایک اور مرکزی تعقل ہے، اور یہ محبت ہے۔ محبت کے اوپر قانون اور نصرانی فریضہ کی کل اخلاقی قیمت کا مدار ہے، یعنی اولاً خدا کی محبت پر، جو پوری طرح سے نصرانیت سے پیدا ہونی چاہیئے، ثانیاً کل انسانوں کی محبت پر، جو خدا کے محبوب ہوتے ہیں، اور جو اس انسانیت میں شریک ہیں، جو مسیحؑ کے کالبد خاکی میں آنے سے مقدس ہو چکی ہے۔ اس ماخوذ خلائق دوستی کا یا تو اس طرح پر تعقل کیا جائے کہ یہ انسانی محبت کے ساتھ ملکر اس کو شدید کر دیتی ہے، یا یہ خیال کیا جائے کہ یہ اس کو جذب کر کے اس کی ہیئت کو بدل دیتی ہے، بہر حال یہ اس انداز کی خصوصیت ہے جس میں ہر قسم کے معاشری فریضہ کو نصرانیت کے نقطۂ نظر سے بجا لانا چاہیئے۔

عصمت

نصرانی کی تمام زندگی میں خدا کی محبت آمیز پرستش کی طرز روش ہمیشہ رہنی چاہیئے۔ علاوہ بریں نا جائز افعال اور ان خواہشوں سے بچنے کے متعلق جو ان کے لئے محرک ہوتی ہیں، ایک اور صورت قابل غور ہے، جس سے نصرانی اخلاق کا داخلی و ذہنی ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ یہ بات گو اس قدر نمایاں نہیں ہے مگر جب نصرانی اخلاقیات کا یونانی و رومی فلسفہ سے مقابلہ

کیا جائے تو اس کی طرف توجہ کرنی ضروری ہے۔ وہ عظیم الشان خوف جس سے نصرانی عذاب الہٰی اور غضب الہٰی کا تعقل کرتا ہے، اور جس کی بنا پر وہ تمام ممنوعات و معاصی سے نفرت کرتا ہے، ایک جذبہ کے اندر ڈوبا ہوا معلوم ہوتا ہے، اور یہ نفرت ایسی ہے جیسی کہ نجاست یا ناپاکی سے ہوتی ہے۔ دیگر مذاہب اور خصوصاً مشرقی مذاہب کی طرح سے یہودیت میں مادی ناپاکی سے نفرت کو مذہبی جذبہ کی حد تک بلند کر دیا گیا تھا، اور اس سے حفظان صحت کے نواہی اوامر کے ایک پیچیدہ نظام کی تائید کرائی جاتی تھی۔ اس کے بعد یہود کے مذہب میں جوں جوں اخلاقیاتی عنصر غالب ہوا، اوامر میں ایک اخلاقی علامت محسوس کی گئی اس طرح پر غیر پاکبازی سے نفرت کرنا، اخلاقیاتی و مذہبی عطوفت کی ایک عام شکل بن گئی۔ بعد ازاں جب نصرانیت نے موسیٰؑ کے احکام سے روگردانی کی، تو پاکبازی کی اس مذہبی حس کے پاس اخلاقی حلقہ کے علاوہ اور کوئی دوسرا حلقہ باقی نہ رہا۔ اور چونکہ نصرانیت ایک بہت ہی بلند معیار رکھتی تھی، اس لئے یہ بری خواہشوں کے دبانے کے لئے خاص طور پر موزون تھی، جن کے متعلق اس کا دعویٰ ہے کہ یہ میرا خاص کام ہے[1]۔

نصرانی اخلاق کی امتیازی خصوصیات

جب ہم نصرانی اخلاق کا بالتفصیل مطالعہ کرتے ہیں، تو یہ دیکھتے ہیں، کہ اس کی اکثر امتیازی خصوصیات نسبتاً عام خصوصیات سے تعلق رکھتی ہیں، جن کا ابھی ذکر ہو چکا ہے، اگرچہ ان میں سے بہت سی مسیحؑ کے افعال و اقوال سے بھی براہ راست منسوب کیجا سکتی ہیں۔ اور متعدد صورتوں میں یہ صراحۃً دونوں سببوں پر ایک ساتھ مبنی معلوم ہوتی ہیں۔ اول تو ممکن ہے کہ ہماری توجہ اس جانب مبذول ہو، کہ اخلاق کا ضابطے کی حیثیت سے تعقل، جو اگرچہ بذات خود بیقاعدہ نہ ہو مگر لوگوں کو اس کی بلا تامل تعمیل کرنی ہوتی ہے، قدرۃً فضیلت اطاعت کو نمایاں کرتا ہے۔ جس طرح کہ خیر کا فلسفی نظریہ یعنی کہ خیر عقل کا تحقق ہے، اختیارد

اطاعت

[1] یہاں طہارت قلب سے میری مراد ایسے وسیع معنی ہیں جو محض جنسی معصیت ہی سے نہیں بلکہ عام معصیت کے مقابل ہے۔

آزادی کو خاص اہمیت دیتا ہے، (کم از کم فلسفی کے لیئے، جیسا کہ ہم کو ارسطو کے بعد کے مذاہب اخلاق میں نہایت صراحت کے ساتھ معلوم ہوتا ہے، جن میں اخلاقیات سیاسیات سے بالکل علیحدہ ہو جاتی ہے۔ پھر دیکھو کہ عالم طبیعی و عالم روحی (جس میں کہ عیسائی نے از سر نو جنم لیا تھا) کا تقابل (کلیسا کے اندر قرون وسطیٰ کے ابتدا میں) رواقیہ کی طرح سے دولت، شہرت، قوت اور دیگر دنیاوی اغراض ہی سے نفرت کا باعث نہیں ہوا، بلکہ اس نے عام آدمی کے خانگی و مدنی علائق سے بھی ایک طرح کی نفرت سی پیدا کر دی۔ یہ رجحان کلیسا کی تاریخ کے ابتدائی دور میں نہایت سادگی اور عمومیت کے ساتھ ظاہر ہوا۔ ابتدائی عیسائیوں کے نزدیک معمولی انسانی معاشرۃ ایک ایسی دنیا تھی، جس میں عارضی طور پر شیطانی حکومت کے قیام کو روا رکھا گیا تھا، جس پر بہت جلد اور اچانک تباہی نازل ہونے کی امید ہے۔ ایسی دنیا میں وہ مختصر سی جماعت جو کلیسا کے زیر سایہ ہے، کوئی حصہ نہیں لے سکتی۔ اس کے متعلق ان کا برتاؤ صرف یہ ہو سکتا ہے، کہ وہ اس سے خاموشی کے ساتھ علیحدہ رہیں۔ دوسری طرف عملی طور پر روح کا دنیاوی زندگی سے بالکل علیحدہ کرنا دشوار تھا، جس کا بلند ترین نصرانی شعور طالب تھا، اور اسی دشواری کے احساس نے جسم کے ساتھ ایسی دشمنی کی حس پیدا کر دی، جو ایک سنگ راہ سے ہوتی ہے، جو ہم کسی حد تک فلاطون کے یہاں مگر پوری طرح پر نو فلاطونیوں اور نوفیثا غوثیوں اور یونانی و مشرقی فکر کے امتزاج کے دیگر نتائج میں ملتا ہے۔ اس احساس کا اظہار اس اہمیت سے ہوتا ہے، جو شروع ہی سے کلیسا میں روزوں کو دی جاتی تھی، اور بعد از اں جس کا اظہار تصوف کی نہایت ہی شدید ریاضتوں اور جسمانی مشقتوں سے ہوا۔ اور ترک دنیا اور ترک شہوات کے رجحان مل کر ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ تجرد کو ازدواج پر ترجیح دینے کا باعث ہوتے ہیں، جو اوائل ایام کے نصرانی مصنفین میں بہت ہی عام ہے۔ دنیا اور کلیسا کے مابین اس اختلاف کی نصاریٰ سے قبل کے تمدن میں حب وطن اور اجتماعی فریضہ کے احساس کی جو دو نہایت ہی قیمتی عطوفتیں تھیں، وہ نصرانیت کے زیر اثر

دنیا سے علیحدگی

اور جسم

وسعت پاکر عام خلائق دوستی میں منتقل ہوگئیں یا مذہبی جماعت پر مرکوز ہو کر رہ گئیں۔ ٹرٹولین کہتا ہے کہ ہم ایک جمہوریت کو جانتے ہیں، اور وہ عالم ہے۔ اور یحیٰ کہتا ہے کہ ہمارا ایک وطن ہے جس کی بنا، لفظ خدا سے پڑی ہے۔ اسکے بعد ہم نصرانیوں کے ترک دنیا کے عام جذبے سے، ان کے ہر قسم کے دنیاوی جھگڑوں سے اس احتراز کو اخذ کرسکتے ہیں، جس کی بنا پر وہ امرِ حق سے بھی کنارہ کرتے تھے، اور جس کی بدولت بت پرستوں کی فضیلت، شجاعت کی جگہ جس میں فعلی عنصر نمایاں تھا، انفعالی صبر و تحمل نے لے لی تھی۔ لیکن یہاں ہم کو عیسیٰؑ کی صریح ممانعت کا اثر صاف طور پر نمایاں معلوم ہوتا ہے، کہ تشدد کا جواب تشدد سے مت دو، اور ان کی قولی و فعلی تعلیم محبت کا جس کا مقصد یہ تھا، کہ فطری غصہ کو بھی مغلوب کیا جائے۔ اس اثر کا انتہائی نتیجہ ٹرٹولین کے اس خیال میں نظر آتا ہے، کہ کوئی عیسائی صحیح معنی میں عہدہ قضا پر کام نہیں کرسکتا کیونکہ اس میں اسے لوگوں کو موت اور قید و بند کی سزائیں سنانی پڑتی ہیں۔ اور لیکٹیٹینس کے اس خیال میں کہ ایک عیسائی کو کسی شخص پر قتل کا مقدمہ نہیں چلانا چاہیئے، کیونکہ الفاظ کے ذریعہ سے قتل کرنا بھی اتنا ہی برا ہے، جتنا کہ عمل کے ذریعہ سے۔ اور امبروز جیسے سنجیدہ مصنف کے یہاں ہم دیکھتے ہیں، کہ وہ کہتا ہے کہ ایک عیسائی کے لئے اپنی مدافعت میں بھی قاتل کا خون بہانا جائز نہیں ہے۔ ان افراطوں کے آگے عیسائی دنیا کی عقل سلیم نے رفتہ رفتہ سر تسلیم خم کرنے سے انکار کر دیا۔ اگرچہ خون بہانے کا تنفر ایک عرصہ تک باقی رہا اور بدعت[1] کی روز افزوں ترقی سے بھی مشکل ہی سے دبا۔ اسی طرح سے قدیم زمانے کے عیسائیوں کو عدالتی اغراض کے لئے قسم کھانے سے جو نفرت تھی، اگرچہ اس کے خلاف ان کے آقا کے کلام کی نہایت ہی صریح تفسیریں تھیں، تو وہ بھی رفتہ رفتہ اجتماعی اغراض کی بنا پر چوتھی صدی

[1] بعد کی مذہبی عقوبتوں میں اس خیال کے آثار عجیب انداز میں ملتے ہیں، یعنی بدعتی کو شکنجے کی سزا اسلیے دیجاتی تھی، کہ وہ خون بہے بغیر اپنے کیفر کردار کو پہونچ جائے۔

عیسوی میں کلیسا کے رسمی طور پر معاشرۃ کے دنیوی نظام کے ساتھ متحد ہونے سے رفع ہو گئی۔

کریم النفسی

لیکن نصرانیت کا اہم ترین اثر، مثمرانِ اخلاق کی جزئیات پر یہ ہوا ہے کہ اس نے محبت کو کل فضیلتوں کی جڑ ہونے کی حیثیت سے بلند کر کے، عملی کریم النفسی کی تمام اقسام کو ترقی دی۔ اگرچہ یہاں پر اس اثر کی خارجی مقدار کا متعین کرنا دشوار ہے، کیونکہ یہ ایسی ترقی میں مدغم ہوتی ہے جسکا یتابت پرستوں کے اخلاق میں، بطور خود چلتا ہے۔ اس ترقی کا نہایت صراحت کیساتھ پتہ لگ جاتا ہے جب ہم اخلاقیات کے بعد سقراط کے فلسفوں کا باہم مقابلہ کرتے ہیں۔ فلاطون نے جو مختلف فضائل کی شرح کی ہے، اس کے اندر کریم النفسی کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اگرچہ اس کی تحریرات سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ وہ مودت کو فلسفیانہ زندگی کا نہایت اہم جزو سمجھتا ہے، خصوصاً اس شدید موانست کو جو ایک استاد و شاگرد کے مابین فطری طور پر پیدا ہوتی ہے۔ ارسطو مودت کی اخلاقی اہمیت کے تسلیم کرنے میں ایک قدم آگے بڑھ جاتا ہے، اور اگرچہ اس کا خیال ہے کہ بلند ترین صورت میں اس کا تحقق نیک اور عقلمند لوگوں کی ہم نشینی سے ہو سکتا ہے، مگر پھر بھی وہ تصور کو بال بچوں کی محبت تک وسعت دیتا ہے، اور یہ بھی کہتا ہے کہ تمام انسانی معاشروں کو مربوط رکھنے میں، باہمی مہر و محبت نہایت اہمیت رکھتی ہے۔ لیکن جہاں اس نے اختصاصی فضائل کو رسمی طور پر بیان کیا ہے، وہاں مروجہ کریم النفسی صرف سخاوت کے تصور کے ذیل میں نمودار ہوتی ہے، جس صورت میں اس کی خوبی خود پرستانہ مصارف میں خوشنما افراط سے ممتاز نہیں ہوتی۔ مگر سسرو اپنی اس کتاب میں جو اس نے خارجی فرائض پر لکھی ہے اور لوگوں کی ایجابی خدمات کو معاشری فریضہ کا اہم شعبہ قرار دیتا ہے، اور بعد کی رواقیت میں عام اخوت اور بنی نوع کے باہمی فطری مطالبات کو بعض اوقات ایسی سرگرمی سے ظاہر کیا گیا ہے، کہ اس میں اور نصرانی خلائق دوستی میں مشکل سے تمیز ہو سکتی ہے۔ اور انسانیت کی یہ محبت اس مذہب کا نظریہ ہی نہ تھا۔ کچھ تو روایتی اور دیگر اقسام کے

یونانی فلسفہ کے اثر سے اور کچھ انسانی ہمدردیوں کی عام وسعت بنا پر ماابتدائی تین صدیوں میں رومی سلطنت میں فطری عدالت اور انسانیت کی جہت میں ایک مستقل ترقی نظر آتی ہے، اور اسی قسم کے ترقی عام اخلاقی رائے کے لہجہ میں بھی معلوم ہوتی ہے۔ بایں ہمہ رفعت کے جس نقطہ تک بھی ترقی ہو پہنچی تھی، وہ نصرانی معیار محبت بنی نوع سے بہت زیادہ پست تھا، عام طور پر معاشری فریضہ کی بجا آوری میں جو ترقی ایسے مذہب سے ہوئی جو کہ کریم النفسی کو عبادت کی ایک صورت قرار دیتا تھا اور تقوی اور رحم کو ایک دوسرے کے مرادف کہتا تھا، اس سے قطع نظر کر کے ہمیں ان قطعی تغیرات کو بیان کرنا ہے، جو نصرانیت نے مروجہ اخلاقی خیال کے اندر پیدا کئے۔ (۱) بچوں کے پھینک دینے کو سخت گناہ قرار دیکر اس عادت کو آخر کار چھڑا دیا۔ (۲) نہتے آدمیوں کا بھوکے شیروں سے جو مقابلہ کرایا جاتا تھا، اس عمل کی وحشت و بربریت سے قرار واقعی طور پر اظہار نفرت کیا۔ (۳) غلامی کو اخلاقی طور پر کم اور غلاموں کے آزادی دلانے میں مسلم ہوئی۔ (۴) غربا اور مریضوں کے لیے جو امداد دیجاتی تھی اس میں بہت وسعت کی۔

اس چوتھے امر کے متعلق یہ کہنا ضروری ہے، کہ ضرورتمندوں اور محتاجوں کو فراخ دلی کے ساتھ دولت سے مستفید کرنا محض برادرانہ محبت کا منظہر ہی نہ تھا جس کا تمام نصرانیوں کو حکم دیا گیا ہے (اگرچہ اس کے اس پہلو کی اہمیت نے جدید یورپ کی چند زبانوں میں اس کو خیرات کے عام نام کا غاصب بنا دیا ہے۔) بلکہ اس کی وجہ وہ روحانی خطرات بھی تھے جو دولت قبضہ میں رکھنے سے زردار پروارد ہوتے تھے، اور جن کا حضرت عیسیٰؑ نے نہایت ہی شدت سے اظہار کیا تھا۔ ان دونوں کی بنا پر وہ اشتراکیت جس کی رسولوں کے زمانہ میں کوشش کی گئی تھی، قدیم اور وسطی ازمنہ کی روایات میں نصرانی معاشرۃ کی معیاری صورت خیال کی جاتی تھی، اور نصرانی دنیا کی عقل سلیم نے موقع موقع سے ان کوششوں کی مخالفت کی، جو اس کے عملی احیاء کے لیے کیگئیں، لیکن پھر بھی یہ بات عام طور پر تسلیم کی جاتی تھی، کہ محض دولت کے مالک ہو جانے سے نصرانی کو اس سے متمتع ہونے کا کوئی اخلاقی حق حاصل نہیں ہوتا

یہ حق صرف حقیقی ضرورت سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اور اگرچہ جب کلیسا اور دنیا میں مصالحت ہو گئی، تو معمولی نصرانیوں کے لیے "ضرورت" کا تعین اس معاشری جماعت یا پیشہ کے رسم و رواج سے ہوتا تھا، جس کے اندر وہ منسلک ہوتے تھے، مگر پھر بھی اس مذہبی مشورے پر پوری طرح سے عامل ہونے کو "جو کچھ تیرے پاس ہے اس کو بیچکر غربا پر خیرات کر دے" کچھ کم پسندیدہ نہ سمجھا جاتا تھا۔ یہ بات بھی قابل غور ہے، کہ خیرات پر زور دینے میں نصرانیت ایک ایسے فریضہ کی محض تعمیم کر رہی تھی، جس کی یہودیت نے نہایت ہی نمایاں طور پر منتخب اشخاص میں تعلیم دی تھی، یہی بات سودخواری کے متعلق بھی کہی جاسکتی ہے، جس کی مخالفت کو کلیسا نے چند حدود و قیود کے ساتھ تقریباً اب تک باقی رکھا ہے۔

طہارت خاص معنی میں

اسی طرح جس سختی کے ساتھ نصرانیت نے زنا کی مخالفت کی ہے، وہ بھی یہودیت کی میراث ہے۔ لیکن نیا مذہب اس بارے میں پرانے سے ایک قدم آگے بڑھ گیا، کہ اس نے رشتہ ازدواجی کو دائمی و مستقل بنا دیا، اور بجائے خارجی عصمت و عفت کے قلبی طہارت پر زیادہ زور دیا۔

عجز

حتیٰ کہ عجز جو خاص طور پر نصرانی فضیلت ہے، اور جو یونانی "غرور" کے مقابلہ میں بہت نمایاں معلوم ہوتا ہے، وہ بھی ایک حد تک یہودی تعلیم کے اندر پہلے سے موجود تھا۔ نئے مذہب میں جو اس کو بہت زیادہ اہمیت حاصل ہوئی، اس کی وجہ ایک حد تک حضرت عیسیٰؑ کی تعلیم و سنت تھی۔ اور جس حد تک اس فضیلت کا اظہار ظاہری وجاہت و مرتبہ، اور محض دنیاوی انعامات و اکتسابات کی شان و شوکت کے ترک سے ہوتا ہے یہ محض اس ترک دنیا کا ایک پہلو ہے، جس کو ہم پہلے دیکھ چکے ہیں۔ مگر وہ گہرا عجز جو ذاتی خوبی کے دعوے کو دبا دیتا ہے، وہ دل کے اندر بھی سخت محاسبہ نفس سے ہر وقت اپنے نقص و قصور کے احساس، اور قطعاً اپنی طاقت پر اعتماد نہ کرنے سے پیدا ہوتا ہے، جو ایک عیسائی کی اخلاقی زندگی کی خصوصیت ہے۔ اس آخری معنی میں خدا کے سامنے عاجزی صحیح عیسائی نیکی کی لازمی شرط ہے۔

مذہبی فریضہ

اطاعت، صبر، مرحمت، طہارت، عاجزی، ترک دنیا، ترک لذات

سب سے بڑی اور نمایاں خصوصیات ہیں جن کا عیسائی معیار کردار سے اس حد تک پتہ چلتا ہے ا جس حد تک کہ اس کو اس معیار کے پہلو بہ پہلو رکھا جا سکتا ہے، جو رومی و یونانی معاشرۃ میں مسلم تھا۔ لیکن ہمیں اپنی اخلاقیات کے حلقہ میں اس وسعت پر غور کرنا ہے، جو اس میں اس الہامی دینیات کے تعلق سے پیدا ہوئی۔ کیونکہ جہاں یہ مذہبی قوت اور معمولی اخلاقی ذمہ داریوں کی تکلیف اضافہ کر رہی تھی، وہاں یہ مذہبی اعتقاد اور عبادت کے لیے ایک نسبتۃً متعین اخلاقی پہلو بھی فراہم کرتی تھی۔ اس میں شک نہیں کہ بے دین علمائے اخلاق نے فریضۂ خداوندی کو فریضۂ انسانی سے ممیز و ممتاز کر کے تسلیم نہ کیا تھا۔ اور صرف فیثا غورث و فلاطون، نو فیثا غورثی اور نو فلاطونی مذاہب ہی نے نہیں، بلکہ رواقیہ نے بھی اس پر بالکل مختلف انداز میں بہت کچھ زور دیا تھا۔ مگر فلسفیانہ توحید کے مروجہ بت پرستی سے جو ملے جلے اور مشکوک تعلقات تھے اس کی بنا پر تقویٰ کے فرائض کسی فلسفیانہ نظام کے اندر وہ نمایاں حیثیت اختیار نہ کر سکتے تھے جو ان کو عیسوی تعلیم کے اندر حاصل تھی پھر دیکھو کہ جس طرح رواقیہ حکمت کو حقیقی راستی کردار کے لیے ناگزیر سمجھتے تھے، حالانکہ وہ اس کے ساتھ حکمت کے تصور کے تحت طبعی و اخلاقی حقیقت کے فہم کو بھی داخل کرتے تھے، اسی طرح عیسوی اخلاقیات میں اسی قسم کی داخلیت نے صحت عقیدہ کو نیکی کے لیے لازمی کر دیا، اور بدعت کو معاصی و عیوب میں سب سے زیادہ مہلک قرار دیا، جس سے کہ عیسائی زندگی کی بنیاد تک گندی ہو جاتی ہے۔ فلسفی کو کتنا ہی یقین کیوں نہ ہو کہ عوام اپنی حماقت و جہالت کی وجہ سے صحیح سعادت کے حاصل کرنے سے لازمی طور پر محروم رہیں گے، مگر اس کے ذہن میں یہ خیال کبھی پیدا نہیں ہوتا تھا، کہ چند شاگردوں کو فلسفی تعلیم دینے کے سوا اور بھی ان خرابیوں کے سدباب کی کوئی تدبیر ہو سکتی ہے۔ برخلاف اس کے عیسائی پادری، جن کا کام ہی یہ تھا کہ بنی نوع انسان کو حقیقت اور ابدی زندگی کی دعوت دیں، وہ مذہبی بدعقیدگی کو ایسا عام مرض خیال کرتے تھے جس کا علاج ہو سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ان لوگوں کو

اس سے اس قدر نفرت تھی، کہ آخر کار جب ان کے قبضے میں دنیاوی حکومت آئی تو انھوں نے خون بہانے کی نفرت کو خیر باد کہدیا، اور مذہبی عقوبتوں کا وہ سلسلہ شروع کیا، جس کی ہم کو یورپ کے قبل مسیحی تمدن میں کوئی نظیر نہیں ملتی۔ ایسا نہیں تھا کہ عیسائی مصنفوں کو پرخلوص جہل یا غلطی کو جرم سے منسوب کرنے کی دشواری کا احساس نہیں تھا۔ مگر یہ دشواری درحقیقت دینیات ہی سے مخصوص نہیں ہے۔ اور اہل مذہب اس دشواری سے یہ فرض کرکے عہدہ برا ہو گئے (جس طرح بعض فلاسفہ اخلاقیات خاص کے حلقہ میں ہوئے تھے) کہ پہلے کوئی ارادی طور پر گناہ ہوا ہوگا اسی کی یہ غیر ارادی بدعت خوفناک پاداش ہے۔

نصرانیت اور اختیار

آخر میں ہم کو یہ بھی کہنا پڑتا ہے کہ جس حد تک کہ اخلاق کا قانونی تعقل ایسے قانون کی حیثیت سے، جسکی خلاف ورزی آسمانی سزا کا مستوجب کرتی ہے، فلسفیانہ نظریۂ اخلاق پر فطری مسرت کے حاصل کرنے کے طریقہ کی حیثیت سے غالب آگیا، یہ مسئلہ نمایاں ہوتا گیا، کہ آیا انسان کو اس قانون کی تعمیل پر پوری طرح قدرت بھی ہے۔ مگر اس کے ساتھ ہی یہ بھی نہیں کہا جا سکتا، کہ عیسویت نے مسئلۂ جبر و قدر کی مابعد الطبیعیاتی بحث کے متعلق کوئی فیصلہ کن پہلو اختیار کیا ہو۔ کیونکہ یونانی فلسفہ کی طرح ذمہ داری کی بنیاد کی حیثیت سے اختیار کے باقی رکھنے کی ضرورت کا اس یقین کے ساتھ تصادم ہوتا ہے، کہ کوئی شخص دیدہ و دانستہ اپنا نقصان نہیں چاہتا، اسی طرح نصرانی اخلاق میں اس کا تصادم اس اعتقاد سے ہوتا ہے، کہ انسان کی کل حقیقی نیکی خدا کے فضل و کرم پر مبنی ہوتی ہے، اور نیز اس اعتقاد سے کہ خدا کو ہر چیز کا پہلے سے علم ہے ہم صرف اس قدر کہہ سکتے ہیں کہ نصرانی فکر کے ارتقا میں تصادم تعقلات زیادہ شدت کے ساتھ محسوس ہوتا تھا، اور اس سے بچنے اور اس سے عہدہ برآ ہونیکی زیادہ سنجیدہ کوششیں کی گئیں۔

(ف) نصرانیت کے ابتدائی زمانہ میں رائے کا ارتقا

نصرانی اخلاق کے مندرجۂ بالا بیان میں یہ بات تو پہلے ہی ظاہر کر دی گئی تھی، کہ جو خصوصیات بیان کی جاتی ہیں، ان سب کا ایک ہی وقت میں ایک ہی حد تک یا کامل یکسانی کیساتھ

کل کلیسا میں اظہار نہ ہوا تھا۔ مختلف خصوصیات کچھ تو نصرانیت کی خارجی حالت کے تغیرات اور ان معاشرتوں کے تمدن کے مختلف مدارج کی بنا پر نمایاں ہوئیں، جن کے اکثر و بیشتر حصہ کا یہ مذہب تھی اور کچھ تو داخلی ترقی کے فطری عمل نے نمایاں کیا۔ پھر یہ کہ آرا کے وہ اہم اختلاف جن کی بنا پر خود نصرانی دنیا میں بعض اوقات شدید بحثیں ہوئی ہیں کبھی اخلاقیاتی نتائج کے باعث ہو جاتے تھے حتیٰ کہ مشرقی کلیسا میں یہ چوتھی صدی مسیحی سے اعتقادی تعمیر کی مصروفیت میں منہمک ہونے لگی، چنانچہ مثال کے طور پر لوکہ نئے مذہب کے ترک دنیا کے رجحانات جن کو ٹرٹولین نے (۱۶۰-۲۲۰) میں نہایت شدت کے ساتھ ظاہر کیا) ترقی پاکر مونٹنی بدعت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جسکے ساتھ آخر کار وہ بھی شریک ہو جاتا ہے۔ دوسری طرف کلیمنس ساکن اسکندریہ اپنے عہد کے عام خیال کے خلاف بے دینی فلسفہ کو عیسوی مذہب کے صحیح علم کی شکل اختیار کرنے میں ضروری سمجھتا ہے، اور ازدواج کو انسان کی فطری ترقی کیلئے ضروری جانتا ہے، جو عیسائی زندگی کے تکمیل تک پہونچنے کیلیے اسکے نزدیک ضروری تھا۔ پھر ہم کو اس بات پر غور کرنے کی ضرورت ہے، کہ جب کلیسا قسطنطین کے واسطے سے سیاسی معاشرۃ کے ساتھ عضوی تعلق قایم کر لیتا ہے، اس کے زیادہ پرجوش اراکین کا انسان کی فطری زندگی سے قطع تعلق کرنے کا رجحان ایک نئی سمت اختیار کرتا ہے اب سب عیسائیوں کے لئے ترک دنیا اور ریاضات جسمانی نجات کے لئے ضروری نہیں رہتے، بلکہ کمال کے لئے مشورے قرار دئے گیے جن کو انفرادی طور پر کوئی عیسائی چاہے تو اختیار کرے یا نظر انداز کر دے۔ اس طرح سے سادہ عیسائی تعلیم کے بجائے رفتہ رفتہ دو اخلاق عالم وجود میں آگئے معمولی عیسائی کی فضیلت اور خانقاہی فضیلت میں ایک امتیاز قایم کیا گیا جو ایک اعتبار سے بے دینی کے زمانہ کی فلسفیانہ فضیلت و شہری فضیلت کے مماثل تھا۔ مشرقی خانقاہیت میں یہ ایک ایسی تمثیل تھی، جس کو کسی ایسے لفظ کے فرض کر لینے سے جیسے کہ مقدس یا الٰہی فلسفہ

ہے، اس غلط طریق زندگی کو ظاہر کیا گیا۔ سخت خلوت گزینی اور تجرد سے نہایت ہی سادہ خوراک و پوشاک سے روزوں اور نمازوں سے، ہر وقت کے محاسبہ نفس سے، اور اوقات کار و فرصت کے شدید تکالیف جسمانی سے ہکبی سائمن اسٹائی لیٹز ایک مشہور مثال ہے، مشرقی راہب حیوانی خواہشوں اور دنیاوی پریشانیوں کے اس آلودہ نجاست اور جنجال لباس کو اتار پھینکنے کی کوشش کرتا تھا، اور خود کو نسبتاً پاک اور خدا سے قریب راستہ کے لیئے موزوں بناتا تھا، جو دنیاوی زندگی میں ممکن نہیں ہے۔ ابتداءً تو صحرا گزینی کا رجحان غالب رہتا ہے۔ لیکن بعد میں طریق مسلمہ یہ قرار پایا کہ جو لوگ اس کامل زندگی کی آرزو رکھتے ہیں، انہیں سے اکثر کے لیئے ایک باضابطہ جماعت کی امداد اور متابعت کی ضرورت ہوتی ہے، جن کی آرزوئیں بھی ایسی ہیں۔ چنانچہ جب چوتھی صدی عیسوی میں رہبانیت عیسائی دنیا میں پھیلنے لگی، تو جس معیار زندگی کی یہ حامی تھی وہ ترک دنیا اور عزلت تھا۔ مغرب میں جاکر یہ مشرق کی نسبت زیادہ عملی اور کم فکری بن گیا۔ بینی ڈکٹ کی زیر نگرانی اس کے لیئے مفید محنت بھی لازمی عنصر قرار دی گئی۔ ابتداءً تو صرف جسمانی محنت لی جاتی تھی، لیکن بعد میں نظر میں وسعت پیدا ہو جانیکی بنا پر جو مغربی تہذیب کی تاریخ میں نہایت اہم ہے، دنیاوی علوم کی تعلیم کو بھی داخل کر لیا گیا۔ انسانی کمزوری کے ساتھ شدید مقابلہ اور شدید جنگ (جو گناہ کے ساتھ اولمپی مقابلہ کہا جا سکتا ہے) کا میدان خانقاہ تھی۔ یہیں کبیرہ گناہوں کی ایک فہرست مرتب کی گئی ہے، اور بعد ازاں اس کو قرون وسطیٰ کے اخلاق کے اندر مسلم سمجھا گیا۔ مہلک گناہ ابتداءً تو آٹھ قرار دیئے گئے تھے، مگر بعد میں صوفیانہ اعداد کا لحاظ کر کے جو قرون وسطیٰ کے اہل مذہب کا خاصہ تھا، اس فہرست کو سات تک محدود کر دیا گیا۔ مختلف مصنفوں نے ان کے نام مختلف بتائے ہیں۔ تکبر، حرص، غضب، پرخوری، بے عصمتی سب فہرستوں میں ہیں۔ باقی دو (یعنی) ان میں سے حسد، فخر، بد خلقی، کاہلی مختلف طور پر ملتے ہیں۔ ان آخری تصورات سے صاف طور پر ظاہر ہے، کہ کل فہرست کے بہ حیثیت مجموعی مطالعہ سے کیا نتیجہ نکالا جا سکتا ہے۔ اور یہ خاص طور پر خانقاہی

زندگی کے اخلاقی تجربہ کو ظاہر کرتی ہے۔ خصوصاً اخلاقی سستی و کاہلی کو تو بہایت آسانی کے ساتھ روحانی بیماری کہہ سکتے ہیں، جو اس زمانہ میں خانقاہ میں رہنے سے خاص طور پر پیدا ہوتی ہے۔

۱۰۔ اخلاقی نظریہ کی ترقی۔

جس زمانہ میں کہ مغرب میں باہر سے آئی ہوئی خانقاہیت پھیل رہی تھی اسی زمانہ میں عیسائی اخلاق میں ایک بالکل نئی قسم کی ترقی عالم وجود میں آئی اور قوت حاصل کرتی جارہی تھی اور یہ اس طرح سے ہوئی کہ یہ سوال کیا گیا، کہ عیسائی نکوکاری میں انسان کو کس قدر دخل ہوتا ہے، اور خدا کو کس قدر اور ان کے صحیح تعلق کا تعقل کیا ہے۔ یہ پلا جیسی مباحثہ کا نتیجہ تھی جس میں آگسٹائن کے قوی اخلاقیاتی اثر کو دخل تھا۔ جیسٹن اور دیگر توبتی، کفارے ایمان و رحمت کی ضرورت کو بلاشبہ تسلیم کرتے ہیں۔ مگر ان تصورات پر جو دینی نظام مبنی ہے اس میں اتنی ترقی نہیں ہوئی کہ یہ ظاہرا طور پر بھی اختیار کا مدمقابل بن سکے۔ عیسائی تعلیم کے متعلق اکثر و بیشتر یہ خیال کیا جاتا ہے، کہ یہ ایسے غیر فانی نفوس کے لئے آسمانی منادی ہے جو صحیح پسند کے لئے ابدی منافع اور غلط پسند کے لئے ابدی عذاب کا اعلان کرتی ہے۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ فریضہ کے اس خارجی نظریہ کے مطابق عیسائی اور ملحدی اخلاق میں امتیاز قایم رکھنا دشوار ہے۔ فلسفی کا اصول عضت و مرحمت کے مطابق عمل کرنا جس حد تک بھی تھا، وہ ولی کے عمل سے ممیز نہ ہوسکتا تھا۔ لیکن اگر اس قسم کے فریضہ کی بجا آوری کی استعداد جس کو وہ تسلیم کرسکتا ہو ایک عام آدمی میں مان لی جائے، تو عیسائی جس کو وحی آسمانی کی نئی روشنی ملی ہے، اس سے یہ ممکن معلوم ہوتا ہے، کہ وہ گناہ سے بالکل بچ جائے۔ مگر یہ نتیجہ جس طرح پلاجیس کی تعلیم کے اندر رہتا ہے وہ آسمانی مرحمت کی اس مطلق متابعت کے منافی معلوم ہوتا تھا جس سے عیسائی سختی کے ساتھ وابستہ تھا، اور اسی لئے کلیسا نے آگسٹائن کے زیر اثر اس سے انکار کیا اور اسے بدعت قرار دیا۔ آگسٹائن نے خدا کے قوانین کی محض انسان کی اخلاقی قوت سے بغیر اس کے فضل و کرم کی

اعمانت کے تقمیل سے قاصر رہنے پر اس قدر زور دیا، کہ اس کو نظریہ اختیار کے مطابق کرنا دشوار ہو گیا۔ اگسٹائن کو نظری طور پر انسان کے بااختیار ماننے کی اہمیت کا پوری طرح سے احساس ہے، کیونکہ منطقی طور پر اس کا انسانی ذمہ داری اور خدائی عدل سے تعلق ہے۔ مگر اس کے نزدیک یہ آخری باتیں پوری طرح اپنی جگہ پر صحیح ہو جاتی ہیں، اگر صرف ایک واقعہ یعنی اپنے مورث اول آدمؑ میں حقیقی خیر و شر میں کامل اختیار تسلیم کر لیا جائے۔ کیونکہ منوی فطرت جس سے کہ تمام انسان عالم وجود میں آنے والے تھے، آدمؑ میں پہلے سے موجود تھی۔ اور جب انھوں نے خدا کو چھوڑ کر نفس کو ترجیح دی تو انسانیت نے ہمیشہ کے لیئے شر کو اختیار کر لیا۔ اس پیدائش سے گناہ کی پاداش میں کل انسان ہمیشہ کے لیئے گناہ گار رہتے اور آخر میں از روئے انصاف اس کی سزا بھگتنی پڑتی اگر خدا اپنی رحمت سے مسیحؑ کے کفارے میں سب کو شریک نہ کر لیتا۔ اس رحمت کے بغیر انسان کے لیئے یہ ناممکن تھا کہ پہلے اور سب سے بڑے حکم کی کہ "خدا سے محبت کرو" تعمیل کرتا۔ اور اگر یہ حکم پورا نہ ہو تو وہ کل قانون کی خلاف ورزی کا مرتکب ہو جاتا ہے، اور اب اس کو صرف گناہ کے مدارج میں اختیار باقی رہ جاتا ہے۔ اس کی ظاہری خارجی نیکیاں اور فضیلتیں اس کے لیئے کوئی اخلاقی اہمیت نہیں رکھتیں، کیونکہ اس کے اندر صواب نیت مفقود ہے۔ جو کچھ ایمان سے منسوب نہیں ہوتا وہ گناہ سے منسوب ہوتا ہے، اور ایمان و محبت ایک دوسرے کے لیئے لازم و ملزوم ہیں۔ ایمان محبت کے اس جرم سے پیدا ہوتا ہے، جس کو خدا دل میں ڈال دیتا ہے، اور جو ایمان سے نشو و نما پاکر پوری قوت حاصل کرتا ہے۔ اور ان دونوں سے ملکر امید پیدا ہوتی ہے، جو مقصد محبت کے آخر کار کامل طور پر حاصل ہونے کی ایک دل خوش کن تمنا ہوتی ہے۔ ان تینوں کو (سینٹ پال کے متبعین میں) آگسٹائن عیسائی نکوکاری کے تین اہم عنصر خیال کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں وہ ان کے ساتھ فضیلت کی قدیم چہارگونہ تقسیم حکمت، عفت، شجاعت و عدالت کو اور ان کے قدیم معنی کو بھی تسلیم کرتا ہے۔ مگر وہ ان فضائل کی توجیہہ میں یہ کہتا ہے کہ یہ اپنی اصلی ماہیت کے اعتبار سے خدا کی محبت کی مختلف صورتیں یا پہلو ہیں۔

عفت خود کو اپنے مقصد کی خاطر پاک و صاف رکھنے کے اعتبار سے محبت ہے شجاعت محبوب کے لیئے بطیب خاطر تکالیف برداشت کرنے کے اعتبار سے محبت ہے۔ عدالت صرف محبوب کی خدمت کرنے اور لہٰذا صحیح طور پر حکومت کرنے کے اعتبار سے محبت ہے، حکمت دانائی کے ساتھ ان چیزوں کے پسند کرنے جو اس کیلیے مفید ہوں، اور ان چیزوں کے ترک کرنے جو اس کے لیئے مضر ہوں، کے اعتبار سے محبت ہے۔ یہ خدا کی محبت جس میں انسانی روح کی ذاتی محبت کا حقیقی نشو و نما ہو سکتا ہے، اور جس محبت کی ہمسائے کی محبت ایک شاخ ہوتی ہے، اس روح کے لیئے جس کی طرف سے کفارہ ہو چکا ہے، اصل ذریعہ لذت ہوتی ہے۔ دنیا لذت اندوزی کے لیئے نہیں بلکہ استعمال کرنے کے لیئے ہے، خدا کی ذات پر غور و فکر کرنا، اور اس کا مراقبہ سب سے بالائی منزل ہے، جو ترقی روحانی کا آخری درجہ ہے، یہی حکمت یہی سعادت ہے۔ اس خیال کی سخت صوفیت کا رواقیت کی شدت سے موازنہ بھی کر سکتے ہیں اور مقابلہ بھی۔ اول الذکر میں خدا کی محبت وہی مطلق اور عدیم المثال حیثیت رکھتی ہے، جو انسانی عمل میں اخلاقی قیمت کا واحد عنصر رکھتا ہے، اور جو جگہ آخر الذکر میں علم خیر لے لیتا ہے، اور جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ دونوں میں سے کسی میں بھی خیر کا مجرد معیار لازمی طور پر عملی احکام کی انتہائی شدت سے کوئی تعلق نہیں رکھتا تو یہ مماثلت اور زیادہ معلوم ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ آگسٹائن کے کام کا بہ حیثیت ایک اخلاقی کے ایک اہم حصہ اس مصالحت پر مشتمل ہے، جو اس نے عیسویت کے ترک دنیا کے جذبے اور دنیاوی تمدن کی ضروریات کے مابین کرانے کوشش کی۔ مثلاً ہم اس کو قانونی سزاؤں کے جواز اور فوجی خدمت کی تائید میں "وعظ جبل" کی لفظی تفسیر کے خلاف استدلال کرتا ہوا پاتے ہیں۔ اس نے اولیا کے مشوروں اور احکام کے مابین مذکورہ امتیاز کے رائج کرنے میں نہایت اہم کام انجام دیا ہے، اور اس طرح سے وہ تجرد اور نفس کشی کے سخت حامیوں کے حملوں کے خلاف ازدواجی زندگی اور فطری خیر سے اعتدال کے ساتھ لذت اندوز ہونے کا حامی ہے، اگرچہ وہ اس بات کو پوری طرح پر تسلیم کرتا ہے، کہ

تجرد اور نفس کشی کا طریقہ آلائش عصیاں سے پاک رہنے کے لئے بہتر ہے۔

ایمبروز سنہ ۳۴۰ء – ۳۹۷ء

ترتیب قدیم فلاطونی فضائل کی فہرست کو عیسائی بنانے کی کوشش جو ہم کو آگسٹائن کے فلسفہ میں نظر آتی ہے، وہ غالباً اس کے استاد ایمبروز کے اثر کی بناء پر ہے، جس کی کتاب ڈی افیش منسٹورم میں پہلی بار ہم عیسائی فریضہ کو ایک ایسے اصول پر منضبط دیکھتے ہیں جو عیسوی دور سے قبل کے ایک اخلاقی سے ماخوذ ہے۔ ان فضائل کے متعلق جو ڈی ایمبروز کے بعد امہات فضائل کے نام سے مشہور ہوئی اس کے بیان کا ڈی آفیش میں سسرو کے بیان سے مقابلہ کرنا خالی از دلچسپی نہ ہوگا۔ کیونکہ اس اسقف کے سامنے یہی نمونہ تھا۔ عیسائی حکمت جس حد تک کہ نظری ہوتی ہے، دراصل مذہبی ہے۔ اس کے نزدیک حقیقت کبرا ے خدا ہے۔ یہی اس کا سب سے بڑا مقصود ہے، اور اس لئے لازمی طور پر ایمان پر مبنی ہے۔ عیسائی شجاعت خوش قسمتی اور بد قسمتی کے اثرات کا دراصل سختی کے ساتھ مقابلہ کرنا ہے اور شر کے مقابلہ میں بغیر حیوانی اسلحہ کے مستقل مزاجی ہے (اگرچہ ایمبروز قدیم عہد نامے کو اپنے ہاتھ میں لیکر اس فضیلت کے فوجی اطلاق سے دست بردار نہیں ہو سکتا) عفت ہر قسم کے کردار میں وسط کے مطابق عمل کرنے کے معنی باقی رکھتی ہے، جو اس کے سسرو کی کتاب میں ہیں مگر اس کے تصور میں ایک حد تک نئی فضیلت عجز کے امتزاج سے تغیر ہو جاتا ہے۔ عیسائی عدالت کی شرح میں کل انسانی اغراض کے ایک ہونے کے خیال کو عیسائی خلائق دوستی تک بلند کر دیا جاتا ہے۔ بھائیوں کو یہ بات یاد دلائی جاتی ہے کہ زمین کو خدا نے سب کے لئے پیدا کیا ہے۔ ان کو یہ حکم دیا جاتا ہے کہ اپنے ذرائع کو مشترکہ نفع کے لیے کام میں لائیں۔ اور خوشی کے ساتھ دیں۔ دولت کو ضائع نہیں کرنا چاہیئے لیکن اگر سخاوت و خیرات کی بناء پر کوئی شخص غریب ہو جائے تو اس کو شرمانے کی ضرورت نہیں۔ یہ بتا دینا ضروری ہے، کہ ایمبروز ان فضائل کے ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم ہونے پر زور دیتا ہے، اگرچہ وہ ان سب کو ایک مرکزی محبت یعنی محبت باری تعالیٰ میں

تحویل نہیں کرتا۔

قرونِ جہالت میں مذہبی اخلاق

ایمبروز اور آگسٹائن کے اثر سے فضائل اربعہ بالکل مسلم ہو گئیں۔ اور بعد کے کلیسائی مصنفین نے اخلاقیات پر باقاعدہ بحث کرنے کے لیئے انھیں کو بنیاد بنایا۔ اکثر عیسائی حسنات ثلاثہ یعنی ایمان امید و محبت کو بھی آگسٹائن کی تقلید میں ان کے پہلو بہ پہلو رکھا جاتا تھا۔ روح کے مواہب سبعہ جن کا اعشیا (باب ۱۱ ۲) میں ذکر ہے بھی داخل کر دئے جاتے ہیں۔ اخلاقی جنگ میں دوسری جانب معاصی کے لشکر کو سات (یا آٹھ) مہلک گناہوں کے عنوانات کے تحت صف بستہ کیا جاتا ہے۔ میں پہلے ہی کہہ چکا ہوں کہ گناہوں کی یہ فہرست راہب کے خاص تجربے سے اخلاق کے عام تعلق میں داخل کی گئی تھی، جو عموماً عیسائیوں پر عائد ہو سکے۔ لیکن بہ حیثیت مجموعی خانقاہی اور عام عیسائی فریضہ کی بہ حیثیت مذہبی اطاعت کی اعلیٰ و ادنیٰ اشکال کا امتیاز قرونِ وسطیٰ کے کلیسا میں مسلم تھا۔ یہ ایک دوسرے امتیاز کی وجہ سے اور بھی پیچیدہ ہو گیا۔ اور یہ علماء اور عوام کے طرزِ زندگی کا امتیاز تھا مگر عالم عیسوی کی عام رائے سے جو اخلاقی قانون مذہبی لوگوں اور مرتاضوں کے لیئے گیا رھویں صدی سے پہلے بھی جبکہ اہل مذہب کے لیئے تجرد لازمی کر دیا گیا تھا تقریباً مساوی تھا۔ لیکن مہلک اور قابل عفو گناہوں کے مابین جو امتیاز تھا، اس کا اطلاق عوام و رہبان دونوں پر ہوتا تھا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ اس کا تعلق کلیسائی تربیت کے نیم قانونی انصرام سے تھا، جو بتدریج زیادہ منتظم ہوتی گئی جوں جوں کلیسا کی روحانی طاقت اس گڑبڑ میں جو سلطنت مغربی کی تباہی کے بعد وقوع میں آئی مستحکم ہو کر ایک مذہبی حکومت ہوتی گئی جس نے کہ قرونِ وسطیٰ میں یورپ کو تقریباً اپنے زیر نگیں بنا لیا۔ مہلک گناہ وہ تھے، جن کے لیئے ایک خاص کفارہ تجویز ہوتا تھا، اور گناہگار کے لیئے اس کا دینا ضروری ہوتا تھا۔ قابل عفو گناہوں کے لیئے گناہگار دعا مغفرت کر کے خیرات کر کے اور باقاعدہ روزے رکھ کر معافی حاصل کر سکتا تھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ کفارے کی کتابیں جو اقرار گناہ کرنے والوں کے

کام کی تھیں اور جو کچھ تو رواج پر مبنی تھیں، اور کچھ مجالس مذہبی کے باضابطہ فیصلوں پر عام طور پھیل جاتی ہیں، اور ان کا ائرلینڈ اور برطانیہ سے فرانس اور جرمنی میں ساتویں اور آٹھویں صدی میں رواج ہو جاتا ہے۔ شروع شروع میں تو یہ کم و بیش گناہوں کی فہرستیں ہوتی تھیں۔ اور ان کے ساتھ ان کی کلیسائی سزا بیان کر دی جاتی تھی۔ رفتہ رفتہ ضمیر کے مقدمات پر بحث ہوتی ہے اور ان کا تصفیہ ہوتا ہے اور کازستانی فلسفہ کی بنیاد پڑ جاتی ہے، جس کا کامل نشو و نما چودھویں اور پندرھویں صدی میں ہوا۔ کلیسائی اصول قانون کی یہ ترقی (جس پر شدت کے ساتھ عمل درآمد کرنے کے لئے اسقف نظارت کے فرائض انجام دیتے تھے) غالباً قرون وسطیٰ کے ابتدائی نیم طوائف الملوکی کے عہد میں کلیسا کے عظیم الشان کام یعنی اخلاقی نظام کے برقرار رکھنے کے لیے ضروری بھی تھی۔ لیکن اس میں اخلاق کا ایک غیر معمولی اور خارجی نظریہ کو تقویت دینے کا خطرناک رجحان بھی تھا۔ لیکن اس رجحان کی آگسٹائن کے شدید داخلیت کے رجحان سے، جو گریگوری اعظم (سنہ ۶۰۶ء) کی مورلیا اور اسیڈور (سنہ ۶۳۶ء) ساکن سیوائل کی سینٹی ٹینشیا، اور الکوئن (سنہ ۶۸۰ء) ہربانس مارس (سنہ ۸۵۶ء) کی تصانیف سے، اس زمانہ میں جو سلطنت مغربی کی تباہی اور مدرسیت کے عروج کے مابین، فلسفہ کے لیے زمین شور کی کیفیت رکھتا ہے، نسبتہً کمزور شکل میں باقی رہا تلافی ہوتی رہی۔

ث۔ مدرسی اخلاقیات

مدرسی فلسفہ کی طرح سے مدرسی اخلاقیات بھی اپنے مکمل اور ممتاز نتیجہ تک تھامس اکوئینو کی تعلیم میں پہنچتی ہے۔ لیکن اس سے پہلے کہ اس بڑے مصنف کے اخلاقیاتی فلسفہ کا مختصراً ذکر کیا جائے، بہتر یہ ہوگا کہ اس تک فکر اور مباحثہ کے جو بڑے مدارج ہوئے ہیں، ان کا ذکر کر دیا جائے۔ اس ذیل میں

جانیس اری جینا (سنہ ۸۱۰ تا ۸۷۷ء)

ہم کو جانیس اسکاٹس اری جینا سے آغاز کرنا ہوگا کیونکہ قرون وسطیٰ کے قابل ذکر فلسفہ میں یہ سب سے پہلے ہوا ہے۔ اگرچہ اسکو مدرسی صرف اس صورت میں کہہ سکتے ہیں کہ مدرسی کے معنی بہت ہی وسیع لیے جائیں۔ کیونکہ اسکے اور اہل مدرسہ کی اصل جماعت کے مابین عرصہ دراز حائل ہے۔ اور اگرچہ وہ بھی

مذہب عیسوی کے ساتھ اور اس کی تائید میں فلسفہ آرائی کی کوشش کرتا ہے، مگر اپنے طریق استدلال میں وہ نہ تو سند کا غیر محدود احترام ظاہر کرتا ہے، اور نہ اپنے نتائج میں غیر محدود مذہبی شدت ظاہر کرتا ہے، جو اہل مدرسہ کی خصوصیت ہے۔ فلسفۂ اریجنا زیادہ تر فلاطون اور فلاطینوس کے زیر اثر ہے، جو اس تک پانچویں صدی کے ایک غیر معروف فلسفی جس نے ڈائیونس اریوپے جانٹ کا نام اختیار کر لیا تھا کے ذریعہ سے پہونچا ہے۔ اسی وجہ سے اس کی تعلیم اخلاقیات کا رخ وہی سلبی و مرتاضی نوعیت رکھتا ہے، جو ہم نوفلاطونیت میں دیکھ چکے ہیں۔ اسکی تعلیم ہے کہ صحیح معنی میں صرف خدا ہی ہے۔ اس کے علاوہ جتنی چیزیں ہیں انکا وجود صرف اس حد تک ہوتا ہے، جس حد تک کہ خدا خود کو اس میں ظاہر کرتا ہے۔ شر درحقیقت غیر حقیقی ہے، اور خدا کو اس کا وقوف نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس کا وجود اس عالم ظاہر میں ہے، جس کی ہر شے دہوکہ ہے، اور جس میں انسان آپڑا ہے۔ انسان کی زندگی کا صحیح مقصد یہ ہے، کہ اس پر فریب مادی وجود سے نکل کر خدا کے ساتھ کامل طور پر مواصل ہو جائے۔ اریجنا کے معاصرین نے اس تعلیم کو تسلیم نہ کیا، اور اس میں شک نہیں، کہ یہ مذہب کے اس قدر خلاف بھی تھی، کہ پوپ ہینوریئس سوم نے جو اس کو مردود قرار دیا وہ جائز تھا۔ لیکن اس کے اور سیوڈو ڈائنیس کے اثر سے بارھویں اور تیرھویں صدی کا نسبتہً زیادہ جذبی اور مسلمہ تصوف عالم وجود میں آیا، اور نوفلاطونیت یا فلاطونیت جو نوفلاطونیت کی روایت سے پہونچی تھی، قرون وسطیٰ کے فکر کا بیّن جز و رہی۔ اگرچہ یہ مدرسیت کے عروج کے وقت ارسطو کے اثر کے غالب ہونے کی وجہ سے دھندلی اور ماند پڑ گئی تھی۔

اینسلم
سنہ ۱۰۳۳ء تا ۱۱۰۹ء

صحیح معنی میں مدرسی فلسفہ کا آغاز اینسلم سے ہوتا ہے، جو مسلمہ عیسویت کے اعتقادی نظام کو تا بہ امکان عقل کے لیے قابل فہم بنانے کے لیے ایک باقاعدہ اور شدید کوشش کرتا ہے۔ مگر اخلاقیات میں اینسلم کا کام صرف مسئلہ جبر و قدر تک اہمیت رکھتا ہے، اس کے نظریہ نجات میں ہم دیکھتے ہیں، کہ

آگسٹائن کا نظریہ حضرت آدمؑ کے گناہ اور انسان کے اس رحمت کے قطعاً محتاج ہونے کا جس کا کہ وہ مستحق نہیں ہے باقی رہتا ہے۔ وہ قدرت کی تعریف میں بھی آگسٹائن کی تقلید کرتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ یہ گناہ نہ کرنے کی قوت ہے۔ مگر جب وہ یہ کہتا ہے، کہ آدمؑ جنت سے خود اپنی پسند سے نکلے اگرچہ اپنی قدرت کی بنا پر نہیں، تو وہ اس کے اندر وہ امتیاز مضمر کر جاتا ہے جس کو بعد میں پیٹر لومبارڈ اس قدرت کے مابین جو ضرورت کے مخالف ہوتی ہے، اور اس کے، جو گناہ کی غلامی میں ہوتی ہے، صراحتہً بیان کرتا ہے۔ اینسلم مقدر کے متعلق بھی آگسٹائن کے بیان کو نرم کر دیتا ہے، اور اس کی توجیہ اسی طرح سے کرتا ہے، کہ صواب کی رانده انسان میں بھی قدرت رہتی ہے۔ ذوی العقول میں یہ خلقی ہوتی ہے، اگرچہ آدمؑ کے گناہ کے بعد یہ انسانیت میں صرف بالقوہ موجود ہے (جس طرح سے ایک تاریک مقام میں قوت بصارت ہوتی ہے) سوائے اس حالت کے جہاں کہ خدا اپنی رحمت سے اس کو بالفعل بنا دے۔

ایبی لارڈ
سنہ ۱۰۷۹ - ۱۱۴۲ء

ایبی لارڈ نسبتہً جدید طرز پر عذاب اور اختیار انسانی کے مابین، گناہ کے ذرا زیادہ صحیح تعقل سے تعلق قائم کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ گناہ کو بدکرداری کے رجحان سے جو انسان کو ورثہ میں ملتا ہے، اور اس عمل بد سے، جس سے یہ خارجی طور پر صورت پذیر ہوتا ہے، ممتاز کرتا ہے۔ برائی کا رجحان جس حد تک کہ غیر ارادی ہوتا ہے گناہ نہیں ہوتا اس کا وجود ہماری انسانی نیکی کے تعقل کے اندر مسلم ہوتا ہے، جو دراصل گمراہ خواہشوں کے خلاف کامیابی کے ساتھ جنگ کرنے پر مشتمل ہوتی ہے۔ نہ یہ (گناہ) ہمارے عمل کے خارجی نتائج پر مشتمل ہو سکتا ہے۔ لہذا یہ خدا اور اس کے احکام کی تحقیر کے اندر ہو سکتا ہے، جس کا اظہار معصیت کے رجحان کے سامنے دیدہ و دانستہ سر تسلیم خم کرنے سے ہوتا ہے۔ لہذا اسی شر کے اندرونی طور پر تسلیم کر لینے، اور اس پر راضی ہو جانے کی بنا پر تاسف ہونا چاہیئے نہ کہ فعل کے کسی خارجی نتیجہ پر۔ تاسف کا اصل منشا یہ ہونا چاہیئے کہ خود گناہ سے نفرت ہو نہ کہ اس کے نتائج سے۔ وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہوئے ذرا نہیں

جھجکتا کہ چونکہ صواب کردار محض نیت پر مبنی ہوتا ہے، اس لیئے خارجی افعال کو اس سے تعلق نہیں ہوتا۔ مگر وہ اس معمہ کے خطرناک نتائج سے بچنے کے لیئے کسی قدر معقولیت کا خون کرتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ "نیک نیتی" کے معنی ایسے عمل کے کرنے کی نیت کے سمجھنے چاہئیں، جو درحقیقت صائب ہو۔ اس کے معنی ایسے عمل کے نہیں ہیں، جو فاعل کو صواب معلوم ہو۔ اسی جذبہ میں فلسفۂ قدیم کے اثر سے متاثر ہوکر (جس سے کہ اس کی واقفیت بہت ہی ناقص ہے، اور عیسویت کے ساتھ جس کے تعلق کو وہ نہایت ہی شدت کے ساتھ غلط سمجھتا ہے) وہ کہتا ہے کہ یونان قدیم کے علمائے اخلاق جو خیر کی بے غرض محبت کی تعلیم دیتے تھے وہ یہودی تالو نیت سے قریب تر ہے، اور جرأت کے ساتھ اس امر کا دعویٰ کرتا ہے، کہ انھوں نے دنیا کے سامنے غیر معقول خواہشوں کے قابو میں رکھنے کی دنیاوی اشیاء سے نفرت اور روحانی اشیاء سے شغف رکھنے کی ایسی عمدہ مثال پیش کی ہے، جو اس عہد کے بہت سے راہبوں کو بھی شرمسار کرسکتی ہے۔ وہ بے غرضی کے مطالبہ کو اس قدر طول دیتا ہے، کہ عیسائی سے کہتا ہے کہ اس کی محبت باری تعالیٰ کو صرف اس حالت میں خالص کہا جائے گا، اگر اس کے اندر اس مسرت کی خود غرضانہ خواہش نہ ہوگی جس سے خدا ایک فرمانبردار بندے کو سرفراز کرتا ہے۔ اس زمانہ کے اہل مذہب نے ابی لارڈ کے فلسفہ کے عام رجحان کو شبہ کی نظر سے دیکھا اور آخرالذکر امتیاز کی ضرورت سے زیادہ دقت کی بنا پر اس کے اس زمانہ کے متعدد مذہبی صوفیانے نہایت شدت کے ساتھ جوابات دئیے۔ چنانچہ سینٹ وکٹر کی ہیو گو (سنہ ۱۰۹۷ء لغایت سنہ ۱۱۴۱ء) کہتا ہے، کہ ہر قسم کی محبت اس حد تک غرض مندی پر مبنی ہوتی ہے، کہ اس کے اندر محبوب سے مواصل ہونے کی خواہش پائی جاتی ہے۔ اور چونکہ سعادت ابدی اس وصال پر مبنی ہوتی ہے، اس لیئے صحیح معنی میں خدا سے علیحدہ اس کی خواہش نہیں ہوسکتی۔ اور برنارڈ کیئرڈ واکس (سنہ ۱۰۹۱ء سنہ ۱۱۵۳ء) چار مدارج میں امتیاز کرتا ہے، جن سے کہ روح بلند ہوتی ہے۔ (۱) مصیبت میں خدا کی اعانت کی خود غرضانہ خواہش (۲) اس کے مراحم کی بنا پر اس سے محبت کرنا (۳) اس سے

اس لیئے محبت کرنا کہ وہ خیر مطلق ہے (۴) شاذ حالتوں میں اس سے محض اسکی خاطر محبت۔

ایی لارڈ کابرنارڈ اور سینٹ وکٹری ہیوگو سے جو تصادم ہوتا ہے، وہ اس تصادم کی مثال ہے جو قرون وسطیٰ کے فکر میں کبھی تو دبے دبے اور کبھی کھلم کھلا جدلیاتی (یعنی مسلمہ مذہب کے اعتقادات کی شرائط کے پورا کرکے عقل کو تشفی دینا) اور تصوفی کوشش کے مابین ہوا ہے (جو انھیں اعتقادات میں جذبی اور وجدانی مذہبی شعور کے لیئے مناسب تائید حاصل کرنے کی کوشش کرتی تھی) یہ مخالف رجحانات تیرھویں صدی میں مدرسی فلسفہ کے اوج کمال تک پہونچنے سے پھلے، اور اس کے بعد بھی نظر آتے ہیں۔ لیکن اپنے بہترین زمانہ میں مدرسیت کا مقصد یہ رہا ہے کہ اس تخالف اور دوسرے تخالفات کے مابین ہمنوائی پیدا کرے۔ یہ انتخابی یا ہمنوائی پیدا کرنے والی خصوصیت ہم پیٹر ایی لارڈ کی تصنیف لبری سینٹینشیم میں پاتے ہیں، جو ایک عرصہ دراز تک مغربی یورپ میں مذہبی تعلیم کی مسلمہ درسیات میں داخل رہی ہے، اگرچہ جس کی تاریخی دلچسپی اب زیادہ تر اس کے طریق اور انداز بیان کے اندر ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ مذہب عیسوی کی کیتھولک کلیسا کے نقطہ نظر سے جامع و مانع شرح کرے، اور ہر اہم قضیہ کے ساتھ اس کے موافق، مخالف دلائل کتب مقدسہ اور پاپاؤں کی تحریرات سے پیش کرے۔ اس طرح سے بظاہر متضاد سندوں کے ہمنوا کرنے کی اصطلاحات کے معنی میں لطیف امتیازات پیدا کرکے کوشش کرتا ہے۔ امتیازات کے اس مشہور مدرسی فن میں ہمیشہ سے اعتراضات کی گنجائش تھی جس کی بعد کی اشکال پر بیکن اور دیگر ارباب فکر نے اعتراضات کیئے ہیں لیکن اگر ایسے مواد سے جس کے اندر اس قدر اختلاف ہو، کوئی باقاعدہ اور غیر متناقض شئے ترتیب دینی ہو، تو ایسا کچھ کرنا لازمی ہے، اور جب اس کے بعد کی صدی میں اسناد کی پیچیدگی ارسطو کو ایسا فلسفی تسلیم کرنے سے جس کی بات ان تمام امور کے متعلق جن کا عقل انسانی سے تعلق ہے ناقابل تردید ہوتی ہے اور بھی بڑھ گئی۔ ارسطو کے مطالعہ کے احیار کا باعث عربی اور یہودی اہل علم کی شرحیں ہوئیں۔ لیکن ارسطو

اور دین عیسوی کے فکر کا ممتاز اتحاد تیرھویں صدی میں ہوا (جس نے ایک عرصہ کے لئے کیتھولک کلیسا کے مذہبی فلسفہ کو متعین رکھا) جس کا آغاز البرٹ اعظم نے اور تکملہ تھامس اکونیو نے کیا۔

تھامس ایکوئنیس کا اخلاقی فلسفہ زیادہ تر ارسطو کی تعلیم پر مبنی ہے، اور اس میں کہیں کہیں نو فلاطونی جھلک پائی جاتی ہے اور اس کی تفسیر اس عیسوی تعلیم سے کیجاتی ہے جو زیادہ تر آگسٹائن سے ماخوذ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہر عمل اور ہر حرکت کا مقصد کوئی نہ کوئی خیر ہوتی ہے، جس کا ذوی العقول میں استحضار فکر سے، تعین نیت سے اور قصد عقل عملی کے زیر اثر ارادے سے ہوتا ہے۔ فی الواقع بہت سی غایتوں کی جستجو کیجاتی ہے۔ دولت عزت، قوت، لذت یہ سب کی سب غایتیں ہیں۔ مگر ان میں سے کسی سے بھی تشفی نہیں ہوتی۔ اور نہ سعادت حاصل ہوتی ہے۔ یہ صرف خدا ہی دیسکتا ہے جو ہر قسم کے وجود کی بنیاد اور علت اولی اور ہر قسم کی حرکت کا غیر متحرک اصول ہے۔ پس درحقیقت تمام اشیاء غیر شعوری طور پر خیر کے حصول کی کوشش میں خدا کی طرف جاری ہیں، مگر وہ چونکہ دراصل قابل فہم ہے، اس لئے اس کے سمجھنے اور اس تک پہونچنے کی کوشش ذوی العقول میں سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ لیکن اس قسم کا علم عقل کے معمولی عمل سے ماوراء ہے اور اس کا انکشاف اس عالم کے انسان پر صرف جزواً ہوسکتا ہے۔ لہذا انسان کے لیے راس الفضائل خارجی طور پر تو خدا ہے، اور ذہنی طور پر اس سعادت کا حصول ہے، جو اس کے کمالات کے محبوب تصور سے نصیب ہوتی ہے۔ اگرچہ سعادت کی ایک ادنی قسم بھی ہے، جس کا تحقق اس سے ادنی سطح پر ہوتا ہے، جو انسان کی معمولی زندگی میں نیکی مودت کل جسم کی صحت وسلامتی اور اس کے دنیاوی ضروریات پورا کرنے کے لیئے تربیت یافتہ ہونے سے حاصل ہوتی ہے۔ بلند قسم کی سعادت خدا کے فضل وکرم سے حاصل ہوتی ہے۔ مگر یہ صرف ان کو حاصل ہوتی ہے، جن کا قلب سلیم ہوتا ہے، اور جو اپنے اعمال حسنہ کی بنا پر اس کے مستحق ہوتے ہیں۔ جب وہ اس امر پر غور کرتا ہے کہ کس قسم کے افعال نیک کہے جاسکتے ہیں تو ہم پہلے عام طور پر

یہ مشاہدہ کرتے ہیں، کہ ایک فعل کی اخلاقیت جزواً گر محض جزواً ہی، اسکی خاص غایت یا محرک سے متعین ہوتی ہے۔ یہ ایک حد تک اپنے خارجی معروض و حالات پہ مبنی ہوتی ہے، جو اس کو یا تو خارجی طور پر تربیت کے مطابق کر دیتے ہیں یا مخالف بنا دیتے ہیں (سوائے ان افعال کے جو خارجی طور پر نہ اچھے ہوتے ہیں اور نہ برے، جن کی اچھائی اور برائی کا تعین محض محرک سے ہوتا ہے) خاص خاص فضائل و رذائل کے اصطفاف میں ہم نہایت صراحت کے ساتھ ان عناصر میں امتیاز کر سکتے ہیں، جو مختلف اشخاص کی تعلیم سے تھامس کے فلسفہ کے اندر پائے جاتے ہیں۔ فضائل پر جس طرح سے اس نے بحث کی ہے، جو صاحب عقل کی حیثیت سے اس کی فطرت سے متعلق ہیں اور جن کو وہ تربیت و مشق کے ذریعہ سے وہ حاصل کر سکتا ہے (اگرچہ کامل طور پر نہیں) وہ زیادہ تر ارسطو کا پیرو ہے۔ ان فضائل کی عقلی و اخلاقی تقسیم میں وہ ارسطو کا پوری طرح سے اتباع کرتا ہے، اور عقلی فضائل کو اسی کے تقلید میں پھر فکری و عملی تقسیم کرتا ہے۔ اسی طرح سے فکری فضائل ہیں وہ ایک کو تو عقل قرار دیتا ہے، جو عام اصولوں سے واقف ہوتی ہے، دوسری کو علم کہتا ہے۔ اور حکمت جس سے جاننے کے تمام اعمال اور علم کے بلند ترین معروضات متعلق ہوتے ہیں۔ اسی طرح سے حکمت عملی یا فراست کو اخلاقی فضائل کیساتھ لازمی طور پر وابستہ قرار دیتے ہیں، اور اس کے ایک اخلاقی حاسہ ہونے میں بھی وہ اس کی پیروی کرتا ہے۔ مگر جب وہ عدالت کو، جس کا اظہار ایسے افعال سے ہوتا ہے، جن سے لوگوں کو حقوق ملتے ہیں، دیگر ایسی فضائل سے ممتاز کرتا ہے، جن کا تعلق دراصل فاعل کے جذبات سے ہوتا ہے، تو ارسطو کی تعلیم پر اپنا حاشیہ پیش کرتا ہے، اور آخرالذکر فضائل کی جو وہ فہرست پیش کرتا ہے وہ کلیتہً ارسطو کی اخلاقیات نقوما جس سے ماخوذ ہے۔ دوسری طرف وہ جذبات کا جو اصطفاف کرتا ہے، وہ اس تقسیم پہ مبنی ہے، جو روح کے غیر معقول حصوں کی شہوانی اور غضبی حصوں میں کی جاتی ہے، اور ارسطو سے اس قدر نسبت نہیں رکھتی، جتنی کہ افلاطون سے رکھتی ہے۔ شہوانی حصہ سے

وہ ان جذبات کو منسوب کرتا ہے، جو محض خیر و شر کے فہم سے متتبع ہوتے ہیں۔ مثلاً محبت، نفرت، خواہش، کراہت، خوشی، رنج۔ اور غضبی حصہ سے وہ ان جذبات کو منسوب کرتا ہے، جو مقصود خواہش میں کسی رکاوٹ کے واقع ہونے سے متتبع ہوتے ہیں یعنی امید، مایوسی، خوف، جرارت، غصہ۔ اور ان فضائل کی ترتیب میں، جو انسان کے جذبات کو قابو میں رکھتی ہے، وہ فضائل اربعہ کے مسلمہ نظریہ کو تسلیم کرتا ہے جو دراصل فلاطون کا ہے، اور اس سے سسرو کے واسطہ سے رواقیہ لیتے ہیں۔ لہذا ارسطو کی فضائل عشرہ کو ان نسبتہً بڑی جنسوں کے ماتحت ہونا پڑتا ہے (۱) فراست جو کردار کے معقول اصول بیان کرتی ہے (۲) عفت جو گمراہ خواہشوں کی مخالفت کرتی ہے۔ (۳) شجاعت جو غلط خوف کا مقابلہ کرتی ہے۔ لیکن امہات فضائل کے باہمی تعلق کا جس طرح سے تھامس تعقل کرتا ہے، وہ نہ تو فلاطونی ہے اور نہ ارسطاطالیسی ہے، اور نہ رواقی ہے۔ کیونکہ عقلی، شہوانی اور غضبی عناصر کے ساتھ جن کی فراست عفت اور شجاعت خاص فضیلتیں ہیں، تھامس ایک چوتھا عنصر بھی مانتا ہے، اور یہ ارادہ ہے، جس سے عدالت کا تعلق ہے، جس کا حلقہ خارجی عمل ہے۔ بایں ہمہ ان فضائل کے متعلق، جن میں سے بعض تو فطری ہوتی ہیں، اور بعض اکتسابی ہوتی ہیں۔ فلسفی کی سند سب پر غالب ہے۔ ان فضائل کے ساتھ گران سے بالاتر مرتبہ پر تھامس پال کی مذہبی فضائل ایمان محبت اور امید کو جگہ دیتا ہے، جن کو خدا مافوق العادت طریق پر انسان میں پیدا کرتا ہے، اور بہ حیثیت مقصود کے ان کا براہ راست اسی سے تعلق ہے۔ ایمان کے ذریعہ سے ہم خدا کے متعلق اپنے اس علم کو حاصل کرتے ہیں، فطری حکمت یا فلسفہ کے حلقہ سے ماوراء ہے۔ ہم خدا کے وجود کو جان سکتے ہیں، مگر اس کی تثلیث فی التوحید کو نہیں جان سکتے۔ اگرچہ فلسفہ اس الہامی حقیقت، اور اس قسم کی دیگر حقائق کی تائید و حمایت کے لئے مفید ہے۔ اور روح کی عافیت کے لئے یہ ضروری ہے، کہ مذہب عیسوی کی تمام جزئیات کا وہ کتنی ہی معمولی کیوں نہ ہوں، اور ان کا فطری عقل سے کتنا ہی

کم علم کیوں نہ ہو سکتا ہو، ایمان کے ذریعہ سے فہم کیا جائے۔ وہ عیسائی جو اس مذہب کے کسی ایک جزیئے سے بھی انکار کر دیتا ہے، اس کو ایمان اور خدا سے کلیتہً کوئی واسطہ نہیں رہتا۔ پس ایمان ہر قسم کے عیسائی اخلاق کی مادی بنیاد ہے۔ مگر محبت کے بغیر جو عیسائی فضائل کی نہایت ہی اہم صورت ہے، یہ مادہ بغیر صورت رہ جاتا ہے۔ (اگسٹائن کے اتباع میں) عیسائی محبت کا تعقل دراصل باری تعالیٰ کی محبت کے طور پر کیا جاتا ہے، (جو اس فطری خواہش سے ماوراء ہوتی ہے جو انسان میں اپنی اصلی خیر کے لئے ہوتی ہے) جو وسیع ہو کر خدا کی تمام مخلوق کی محبت کی صورت کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ اور اس اعتبار سے جس میں محبت نفس بھی داخل ہے۔ لیکن مخلوق کی صرف اس پاک و صاف حالت سے محبت ہونی چاہیئے جس میں ان کو خدا نے پیدا کیا تھا، اور ان کے اندر جس قدر خرابی ہے، اس سے نفرت ہونی چاہیئے یہاں تک کہ یہ دفع ہو جائے۔ گناہ کے اصطفاف میں عیسائی عنصر غالب ہے، مگر اسکے باوجود ہم کو افراط و تفریط کے ارسطاطالیسی معائب بھی ان گناہوں کیساتھ ساتھ نظر آتے ہیں جو خدا ہمسائے اور خود کے خلاف گناہ ہوتے ہیں، اور جو مہلک گناہ ہیں اور قلب گفتار و عمل کی فروگذاشت یا عمل کے گناہ ہوتے ہیں۔

گناہ کے تصور سے (جس پر اس نے اس کے قانونی پہلو سے بحث کی ہے) تھامس قدرتی طور پر قانون کے متعلق بحث کرنے لگتا ہے۔ اس آخری تعقل کی شرح سے بڑی حد تک وہی مواد پھر سامنے آتا ہے، جس پر اخلاقی فضائل کے ذیل میں گفتگو ہو چکی ہے، مگر نئی صورت میں آتا ہے۔ تھامس کی تصنیف میں اسکے نمایاں ہونے کی وجہ غالباً یہ معلوم ہوتی ہے، کہ اس زمانہ میں رومی اصولِ قانون کے مطالعہ کا رواج بڑھتا جا رہا تھا، جس کا بارھویں صدی عیسوی میں اٹلی نہایت سرعت کے ساتھ اور شاندار طریق پر احیاء ہوا تھا۔ تھامس کے فلسفہ کا یہ پہلو ایک خاص تاریخی دلچسپی رکھتا ہے، کیونکہ (آیندہ چلکر معلوم ہوگا کہ) مذہبی تعقلات اور رومی قانون کے مجرد نظریہ کے اسی

امتزاج سے دورِ جدید میں آزاد اخلاقی فکر کے لیے نقطۂ آغاز میسر ہوا ہے۔
قانون کے عام تصور کے تحت جس کی تعریف اس طرح پر کی جاتی ہے، کہ یہ اجتماعی خیر کے لیے عقل کا فرمان ہوتا ہے، جس کو وہ شخص نافذ کرتا ہے، جس کے ہاتھ میں قومی انتظام کی عنان ہوتی ہے، تھامس (۱) خدا کے ابدی قانون یا عقل انتظامی جو ذوی العقول و غیر ذوی العقول کل مخلوق پر حاوی ہے۔ (۲) فطری قانون جس کا تعلق صرف ذوی العقول سے ہے۔ (۳) انسانی قانون جو صحیح معنی میں قانون فطری کی ایک شکل ہوتی ہے، جو حقیقی جماعتوں کے تغیر پذیر حالات کے مطابق ہوتا ہے (۴) الٰہی قانون جس کو خاص طور پر انسان پر منکشف کیا گیا ہے، میں امتیاز کرتا ہے۔ فطری قانون کے متعلق اس کی تعلیم یہ ہے، کہ خدا نے انسانی ذہن میں اپنے غیر متغیر کلی قوانین کا علم ودیعت کیا ہے، اور اس کا علم ہی نہیں، بلکہ رجحان ہوتا ہے جس کے لیئے تھامس مدرسی دور کا خاص لفظ عقل سلیم استعمال کرتا ہے، جو ان اصولوں کے کردار میں متحقق ہونے کے لیئے اس طرح سے محرک ہوتا ہے، کہ کبھی خطا کرتا ہی نہیں، اور ان کی خلاف ورزی پر احتجاج کرتا ہے۔ فطری فضیلت کے تمام امور، اس قانون فطرت کے حلقہ کے اندر مضمر ہوتے ہیں، اگر اس کے اصول کو انسانی زندگی کے خاص اعمال پر منطبق کرنے میں، (جس کے لیئے وہ لفظ ضمیر استعمال کرتا ہے) انسان کی رائے میں غلطی کا امکان ہوتا ہے، جس کی وجہ سے فریضہ کا علم کامل طور پر نہیں ہوتا، کیونکہ فطری روشنی کو بری تعلیم اور برے رواج دھندلا کر دیتے ہیں۔ انسانی قانون کے صرف انھیں جزئیات کے متعین کرنے کے لیئے ضرورت نہیں ہوتی جن کے لیئے قانون فطرت سے کسی قسم کی وجدانی رہبری نہیں ہوتی، بلکہ اس کے لیئے ایسی قوت کی بھی ضرورت ہوتی ہے جو ناقص انسانوں کو عملی طور پر ان افعال سے باز رکھنے کے لیئے ضروری ہے جو ان کے لیئے مضر بھی ہوتے ہیں، اور جن سے دوسروں کے حقوق میں خلل بھی واقع ہوتا ہے اس قانون کے اصول یا تو قانون فطرت کے نتائج ہوں گے، یا ان جزئیات کے تعینات، جن کو یہ غیر متعین چھوڑ دیتا ہے۔ جو اصول قانون فطرت کے مخالف ہوگا، وہ صحیح قانون نہیں ہو سکتا۔ انسانی قانون صرف خارجی کردار پر عائد ہوتا ہے، اور اس لیئے بھی یہ کل خرابی کو بدتر خرابیوں کا موجب ہوئے بغیر دور نہیں کر سکتا۔ قانون فطرت کے

متعلق یہ معلوم ہی ہو چکا ہے، کہ یہ جزئی صورتوں میں مبہم اور دھندلا ہوتا ہے، اور
اس مافوق الفطرت سعادت کا جو انسان کا برترین مقصد ہے، نہ تو انسانی قانون
لحاظ رکھتا ہے، اور نہ فطری۔ اس لیئے ان کے تتمہ کے طور پر ایک آسمانی قانون کے
انکشاف کی ضرورت تھی۔ اس الہام کی بھی دو قسمیں ہیں ایک تو قدیم معاہدے کا
قانون اور دوسرے قانون کتاب مقدس۔ اس آخر الذکر قانون کے متعلق یہ
ہے کہ یہ تعمیری بھی اور امری بھی ہے۔ کیونکہ اس کے ساتھ رحمت الٰہی ہوتی ہے
جو اس کی بجا آوری کو ممکن کر دیتی ہے۔ کتاب مقدس کی صورت میں ہم کو (۱) مطلق
احکام (۲) مشوروں میں امتیاز کرنا ہوتا ہے۔ مشورے وہ ہوتے ہیں، جن میں
کسی بات کا مطلق حکم تو نہیں دیا جاتا، بلکہ محض سفارش کی جاتی ہے۔ مثلاً فقر
تجرد اطاعت جن کے متعلق یہ کہا جاتا ہے، کہ یہ ان طریقوں میں بہترین ہیں، جو
انسانی ارادے کو قرار واقعی طور پر ارضی چیزوں سے ہٹا کر سماوی چیزوں کی
طرف متوجہ کر دیتی ہیں۔

مگر سوال یہ ہے کہ انسان فطری یا عیسوی کمال کس حد تک حاصل کر سکتا
ہے۔ تھامس کے فلسفہ کا یہ وہ حصہ ہے جس میں مختلف عناصر کا اختلاف جن پر کہ
یہ مشتمل ہے سب سے کمزور معلوم ہوتا ہے۔ اس کو اس بات کا مشکل ہی سے
احساس ہے، کہ اس کی ارسطو کے رنگ میں رنگی ہوئی عیسویت میں، اس
مسئلہ سے بحث کرتے وقت دو مختلف قسم کی مشکلیں جمع ہو جاتی ہیں۔ اول تو
قدیم الحادی زمانہ کی دشواری ہے، جو اس قضیہ کے کہ ارادہ یا عزم ایک معقول
خواہش ہوتی ہے، جو ایک ظاہری خیر کے حصول میں صرف ہوتی ہے، خیر و شر کی
بابت اختیار و پسند (جس کا قانونی نظریہ طالب ہوتا ہے) کے مطابق کرنے میں
پیش آتی ہے۔ دوسرے اس آخر الذکر تصور کو اس مذہبی خیال کے مطابق
کرنے کی عیسائی دشواری ہے، کہ اعمال حسنہ محض باری تعالیٰ کے فضل و کرم پر
مبنی ہوتے ہیں، آخر الذکر دشواری سے تھامس اپنے بہت سے متقدمین کی
طرح یہ کہہ کر بچنے کی کوشش کرتا ہے، کہ اختیار و رحمت میں اتحاد عمل ہوتا
ہے۔ مگر اول الذکر دشواری کا وہ پوری طرح جواب نہیں دیتا۔ اسکے نظریئے کے

ڈنس اسکاٹس۔ اسی حصہ پر اس کے حریف ڈنس اسکاٹس (سنہ ۱۲۶۶ء تا سنہ ۱۳۰۸ء) نے اپنی اخلاقیات کے اہم ترین حصہ میں نکتہ چینی کی ہے۔ وہ اس امر کا دعوی کرتا ہے، کہ اگر ارادہ عقل سے وابستہ ہوتا، تو اس کے اندر قدرت کبھی نہیں ہو سکتی، جیسا کہ ارسطو کے اتباع میں تھامس کہتا ہے۔ جو پسند فی الحقیقت آزاد و باختیار ہوگی اس کو عقل و غیر عقل کا بالکل پابند نہ ہونا چاہیئے۔ اسی لیے وہ کہتا ہے کہ باری تعالی کی عقل اسی طرح سے عقل سے ماورا ہوتی ہے، اور خدائی انتظام عالم کو مطلقاً خود مختارانہ سمجھنا چاہیئے۔ اس امر میں ولیم آکھیم

ولیم آکھیم (م سنہ ۱۳۴۹ء) جیسے ذہین آدمی نے اس کا اتباع کیا اگرچہ یہ بھی ظاہر ہے، کہ یہ نظریہ ہر قسم کے معقول اخلاق کے لیئے، جس کا مدار دنیا کی اخلاقی حکومت کی تائید پر ہو نہایت خطرناک ہے۔ اگر زیادہ عمومیت کے ساتھ لیا جائے تو کہہ سکتے ہیں، کہ آکھیم اور اس کے متبعین کی اہمیت، مدرسی اخلاقیات کی تاریخ میں بالواسطہ اہمیت رکھتی ہے، کیونکہ کلیات کی حقیقت سے انکار کردینے کی بناء پر وہ پل پاش پاش ہو گیا تھا، جو ابتدائی زمانہ کی مدرسیت نے حسی تجربہ کے جزئیات اور خدا کے مابین قایم کیا تھا، جس کو ہر قسم کے وجود کا مدار اور منتہی قرار دیا گیا تھا۔ اس طرح سے جو شئے مذہب کے لیئے سب سے زیادہ یقینی تھی، وہ انسانی عقل کے لیئے ایسی شئے ہو گئی، جس کا سب سے کم وقوف ہو سکتا ہے، جس کو اس یقین رکھنے کی معقولیت پر اکتفا کرنا پڑا، اور خود اس ذات کی معقولیت سے کوئی سروکار نہ رہا، جس پر کہ ایمان لایا جاتا ہے۔
ابتداءً تو اس کا نتیجہ مروجہ مذہب کے مخالف معلوم نہ ہوتا تھا کیونکہ مذہب کو فلسفہ کی خدمت تو حاصل رہی، اور اس کی رقابت سے چھٹکارا بھی ہوا مگر اس تغیر کے اندر مدرسیت کا زوال بھی مضمر تھا۔ کیونکہ اگرچہ جذبی قابلیت کو اب بھی کافی مشغلہ مل سکتا ہے، مگر جو کام اس کے لیئے مخصوص ہو گیا تھا، اس میں بلند قسم کی فلسفی عقل مصروف نہ ہو سکتی تھی۔ اس طرح سے تھامس کا کارنامہ قرون وسطی کے فلسفہ کی تعمیری کوشش، بلا شبہ سب سے بلند پایہ نتیجہ ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کوشش کی قسمت میں ناکامی تو لکھی ہی تھی، کیونکہ مختلف قسم کے

معطیات جو کتاب مقدس آبائے کلیسا اور فلسفی کی تعلیم سے ایک غیر متناقض فلسفی نظام بنانے کے ناممکن کام کی کوشش تھی۔ اور تھامس کے فلسفہ میں جو کچھ خوبی بھی ہے وہ اسکے طریق کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس کے باوجود ہے۔ بااین ہمہ اس کا اثر بہت زیادہ اور پائیدار رہا ہے (دراصل تو کیتھولک کلیسا میں مگر بالواسطہ پراٹسٹینٹوں میں بھی خصوصاً انگلستان میں ہوکر کی ایکلیزی سٹیکل پالیٹی کی کتاب اول زیادہ تر ایکیونیس کی سمّا تھیالوجیا پر مبنی ہے۔

ف۱ قرون وسطیٰ کا تصوف۔

مدرسیت کے ساتھ ساتھ اور اہل مدرسہ کے فاضلانہ محنتوں اور مناظروں کے مقابلہ میں، اگرچہ ان کے مرکزی اخلاقی مذہبی نظریے کے بالکل مطابق، ہمیں کلیسا میں تصوف کے نشو و نما پر نظر ڈالنی ہے (تصوف سے یہاں یہ وہ رجحان مراد ہے، کہ ہر قسم کی اخلاقی کوشش اور عقلی عمل کو ایک ایسی حالت کے حصول میں صرف کر دیا جائے جس میں خدا وجدانی طور پر یا مدہوشی کے عالم میں نظر آئے) اس قسم کا فکر ایک حد تک تو فلاطونی اور نو فلاطونی اثر سے تعلق رکھتا ہے جو اس زمانہ کے لوگوں تک مختلف ذرائع سے پہنچا تھا۔ مگر عیسوی مذہب کے پورے تعلق کے ساتھ اس کا آغاز بارھویں صدی کے ابتدائی نصف حصہ میں برنارڈ ساکن کلیر واکس اور ہیوگو سینٹ وکٹر سے ہوتا ہے۔ برنارڈ کی تعلیم یہ ہے، کہ جو عیسائی حقیقت الٰہی کا جویاں ہو، اس کو عجز اور محبت کے ذریعہ سے روح کی بلند تر زندگی تک صعود کرنا چاہیئے، جس کی بہت سی منازل ہوتی ہیں۔ اور پھر اسے حقیقت الٰہی کے طویل غور کے بعد ایسے وجدانی مراقبہ کی کوشش کرنی چاہیئے، جس میں اسے مقصود کے تصور کے ساتھ جذب کے بعض لمحے نصیب ہو جائیں گے، یہ اس کامل بیخودی کے جو ترقی یافتہ روح کو آئندہ نصیب ہو گی، آنی نمونے ہوتے ہیں۔ اس طرح سے سینٹ وکٹر کی ہیوگو کی نسبتہً زیادہ ترقی یافتہ و مکمل دینیات میں یہ کہا گیا ہے، کہ خدا کے فضل و کرم ہی سے انسان کی محبت خدا اس قدر قوی و شدید ہو جاتی ہے، کہ وہ خود سے اور اپنے ہمسائے سے صرف خدا کے واسطے محبت کرتا ہے، اور روح کی آنکھ کھل جاتی ہے جس سے وہ خدا کو اس کی اصلی حالت میں دیکھتا ہے۔

روح کی خارجی آنکھ مادّے کا ادراک اور ذات کا وجدان صرف اس حد تک قابل قدر ہے، کہ یہ حقیقت اور خیر الٰہی کے وجدان کے لیے مدارج کا کام دیتا ہے عمل اہتمام کا تعقل بوناوینٹیورا نے نہایت اہتمام بالشان طریق پر کیا ہے۔ اس کے بیان کو میں مذہبی تصوف کے ایسے نمونے کے طور پر نقل کرتا ہوں، جس میں مدرسیت کا امتزاج ہے۔

بوناوینٹیورا

بوناوینٹیورا کے نزدیک ذہن کو آخری مشاہدے تک چھ مدارج کے ذریعہ سے بلند ہونا چاہیئے۔ اول تو اس کو خدا کی قوت حکمت اور خوبی کے شواہد جو عالم خارجی کی ان اشیاء میں ملتے ہیں جن میں وزن تعداد اور جسامت کے امتیازات ہوتے ہیں، پر مراقبہ کرنا چاہیئے، اور یہ مراقبہ کل تاریخ عالم پر حاوی ہو، جس کا لا متناہی حکمت اپنی لا متناہی قوت سے مطلق انصاف کے ساتھ انصرام کرتی ہے، اور مخلوق اشیاء محض وجود زندگی کے واسطے عقل تک ترقی کرتی ہیں۔ دوسرے اس نسبت پر غور و فکر کرنا چاہیئے جو عالم کو انسان سے ہے، جو ایک چھوٹا عالم ہے، اور اس پر غور کرنا چاہیئے کہ کس طرح سے خارجی اشیاء (جو ذہن کے دروازوں میں اپنی یکسانیوں کے ساتھ داخل ہوتی ہیں اور اس کو حواس اور ان کے معروضات کی مختلف ہمنوائیوں سے خوش کرتی ہیں) عقل کو بیدار کرتی ہیں۔ اس طرح یہ اس مشابہت کو محسوس کرے گا، جو ابدالاباد سے باپ اور بیٹے کے اندر ہے، اور ہر قسم کے حسن و مسرت کے مبدا رتک رہبری پائے گا۔ تیسرے یہ کہ خارجی دنیا سے قطع تعلق کر کے خود اپنی ماہیئت واستعداد پر توجہ کو مرکوز کر کے اس کو دیکھنا چاہیئے کہ کس طرح سے حافظہ ماضی و مستقبل کو متحد کر کے، اور غیر متغیر کلی حقایق کے ارتسام کو مستقل طور پر باقی رکھ کر، ابدی ذات کی تمثال قائم کرنے کا موقع دیتا ہے۔ غور کرے کہ عقل اپنے اعمال میں مکمل ترین ذات غیر متغیر اور لازمی کے تعقل سے کس طرح ہدایت پاتی ہے، اور کس طرح سے عقلی پسند کا عمل خیر برتر کے تعقل کو متلزم ہوتا ہے، اور پھر دیکھے کہ خود حافظہ عقل کا کس طرح سے باعث ہوتا ہے، اور دونوں سے پھر محبت نکلتی ہے۔ ان چیزوں پر غور کرنے کے بعد اس کو خدا کی ذاتیں اس طرح سے نظر آنے لگیں گی، جس طرح آئینہ میں سے کوئی شئی نظر آتی ہو۔ اس حد تک تو ذہن کو روح کی فطری قوتیں لے جا سکتی ہیں۔ مگر چوتھی منزل کے لئے یہ

ضروری ہے، کہ رحمت الٰہی اس کو ایمان امید اور خیرات کی پوشاک سے ملبوس کرے،
جس کے ذریعہ سے اس میں ذات الٰہی کے متعلق ایک قریبی روحی حس پیدا ہو جاتی
ہے، جو اس کو عبادت تحسین اور مسرت کی ہنجو دیوں کی طرف مائل کر دیتی ہے۔ اسطرح
سے پاک وصاف اور روشن و منقلب ہو کر، یہ اپنے اندر فرشتوں کی تمثال کا
تصور قایم کر سکتا ہے، جس کے اندر باری تعالیٰ کا مسکن ہوگا، اور جو اس کا
عامل و کارفرما ہوگا۔ پس اول درجہ میں تو روح کی خالص عقل خدا کا اپنے واسطہ سے
بہ حیثیت آئینہ کے فہم نہیں کرتی، یا خدا کو اپنے اندر ایک تمثال خیال نہیں کرتی،
بلکہ اس کو اپنے سے اوپر ایسا خیال کرتی ہے، جیسی کہ اس کی ذات فی الحقیقت
ہے یعنی خالص وجود، جس کے اندر کسی قسم کا سلب نہیں، بلکہ ہر ایسی حقیقت کا،
جس کا تعقل کیا جاسکتا ہے، وہ مبدا ہے۔ لیکن ایک منزل اس سے بھی بلند تر
ہے، جس کے اندر وہ عقل سلیم وہ روح کا خیر سے لپٹنا، جو ایک حد تک ہر شخص میں
ہوتی ہے کیونکہ یہ اس شئے کا لافانی اور بے خطا عنصر ہے، جس کو ہم ضمیر کہتے ہیں،
کامل نشوونما ہوتا ہے۔ اس استعداد کے ذریعہ سے خدا کا تعقل ذات مطلق کے
طور پر نہیں کیا جاتا، بلکہ خیر مطلق کے طور پر کیا جاتا ہے جس کی صفت اصلی یہ ہوتی ہے کہ
یہ خود کو ظاہر کرے۔ اس نوبت پر تثلیث کے راز کا براہِ راست علم ہوتا ہے کیونکہ اس
راز کا اصل خاصہ یہ ہے، کہ خیر الٰہی، بیٹے اور روح القدس کے واسطے سے خود ظاہر
کرتی ہے۔ ذہنی فعلیت کے ان چھ مدارج کے بعد کامل ہنجودی کا ثبت یوم تعطیل
آتا ہے، جس میں تمام عقلی اعمال ملتوی ہو جاتے ہیں، اور روح خدا کے ساتھ
واصل ہو جاتی ہے۔

بونا وینٹیورا، اسی طرح سے قرون وسطیٰ کی فلاطونیت اور نو فلاطونیت کا
نمایندہ ہے، جس طرح سے تھامس طالییت کا ہے۔ مگر دونوں مذہب کے
تابع ہیں، اور یہی حالت ایک صدی بعد جیرسن کی بھی ہوئی جس کا تصوف
ہیوگو سینٹ وکٹر رچرڈ اور بونا وینٹیورا کے مطابق ہے۔ مگر جیرسن سے پہلے جرمنی میں
ایکہارٹ اور اس کے متبعین کا نسبتہً آزاد تصوف عالم وجود میں آچکا تھا۔
ایکہارٹ | جو مدرسیت ہی کی زنجیروں سے نہیں بلکہ مذہبی سختی سے بھی آزاد تھا۔ ایکہارٹ کی

تعلیم میں دنیا اور محدود اشیاء سے کنارہ کشی کا خیال، جو عام تصوف کی خصوصیت ہے، اس وجود سے چھٹکارا حاصل کرنے کی آرزو کی شکل اختیار کر لیتا ہے، جو انفرادی روح کو حقیقت الٰہی کے وجود سے جدا رکھتا ہے۔ یعنی خدا کے سوا نہ کسی کو جاننے نہ کسی کا ارادہ کرے، اور نہ کسی شئے کا خیال کرے۔ ایکھارٹ کے نزدیک کل اخلاق اسی طرح سے مخلوق کے ترک کر دینے میں ہے، اگرچہ وہ اس کی بہت کوشش کرتا ہے، اس تعلیم سے جو بیکاری اور بداخلاقی کے نتائج اخذ کیئے جا سکتے ہیں، وہ نہ اخذ کیئے جا سکیں، اور اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، افعال حسنہ روح کے اصلی جوہر کے واصل بحق ہو جانے کے فطری نتائج ہوتے ہیں۔

۷ا کازستائیہ

تھامس ایکوئنس کی عام اخلاقیاتی تعلیم کا جو ذکر کیا گیا ہے، اسمیں اُن فرائض پر کوئی تفصیلی بحث نہیں کی گئی ہے جو سماتھیولاجیا کے اندر ملتے ہیں، جس کے لیجے (اگر مواد کی گوناگونی کا لحاظ بھی رکھا جائے جو مختلف ذرائع سے جمع کیا گیا ہے) سے بحیثیت مجموعی سنجیدگی اور اخلاقی بلندی ظاہر ہوتی ہے اگرچہ بعض امور پر جامع و مانع بحث کرنے میں مدرسی لفاظی مبحث کے مناسب معلوم نہیں ہوتی۔ جب مدرسیت کی نظری دلچسپی پر زوال آیا، تو اخلاقیات کے انہی عملی رُخ پر چودھویں اور پندرھویں صدی کے اہل مذہب کی ذہانت و محنت صرف ہوئی۔ اس کا ایک نتیجہ یہ ہوا ہے کہ کازستائیت میں نہایت ہی نمایاں ترقی و باقاعدگی پیدا ہوئی ہے۔ ضمیر کے مشکوک معاملات کا حل ہمیشہ سے مذہبی علمائے اخلاق سے متعلق تھا۔ کلیسا کے ابتدائی زمانہ سے اخلاق کے مختلف شعبے جسٹن شہید، اتھینیس آگسٹائن ناموں کے تحت متوارث ہوتے چلے آتے تھے، اور رفقہ استغفاری کتب، اور اہل مدرسہ کے باقاعدہ اخلاق کا نشو و نما روز بروز زیادہ کازستائیہ مباحث کے لیئے مواد فراہم کرتا تھا۔ مگر جو نتائج اب تک حاصل ہوئے تھے، ان کے مرتب کرنے کی ضرورت محسوس کی جانے لگی تاکہ سماعتی اعترافات میں مفید ہو سکیں۔ ضرورت کے پورا کرنے کے لیئے کازستائیت کے مختلف

مجموعے چودھویں اور پندرھویں صدی میں تیار ہوئے، ان میں سب سے قدیم جو ہے وہ اسٹیسانا کے نام سے موسوم ہے، اور یہ نام اس کو اٹلی کی بنا پر حاصل ہوا، جو پیڈمانٹ میں ہے! یہ کتاب اخلاق کی ایک درسی کتاب معلوم ہوتی ہے جس کو مدرسی اصول پر ترتیب دیا گیا ہے۔ آخر کے مجموعے محض حروف تہجی کے اعتبار سے صرف کازستائیہ سوال و جواب بن کر رہ جاتے ہیں، کازستائیت کے اس نشو و نما میں (جو جائز و ناجائز کے مابین صحیح حدود کی تعین اور مشکوک امور کی پوری چھان بین اور فرضی امثلہ سے پوری تشریح کرنا چاہتی تھی) جو اخلاق کو نیم قانونی انداز میں بیان کرنے پر مشتمل تھا، معمولی انسانی اخلاق حیثیتوں کے کمزور کر دینے کا رجحان لازمی تھا اور جوں جوں ان مختلف سندوں سے جو کلیسا میں مسلم تھیں، نتائج کے استنباط میں محنت و ذہانت صرف کی گئی، اتنی ہی ان امور کی تعداد بڑھتی گئی جن کے مابین علماء میں اختلاف ہوتا تھا۔ اور بانی فقیں مشتم کے انتقال کے بعد کلیسا میں جو اخلاقی کمزوری کا دور آیا اس میں ایسی کوئی مرکزی طاقت بھی نہ رہی، جو شدید اختلافات سے روکتی۔ اس قسم کے اختلافات سے پریشان ہو کر، ایک سیدھا سادہ آدمی یہی کہہ سکتا تھا کہ جو رائے بھی ایک نیک اور مذہبی شخص کی ہو اس کی تقلید کیجا سکتی ہے۔ اور اس طرح سے کمزور ضمیر کسی ایسی سند کی تلاش کر سکتا تھا، جس کے اندر کسی اخلاقی اصول کی رعایت ہو۔ مگر ایسا معلوم ہوتا ہے اس خطرے نے اصلاح سے پہلے کوئی بہت عظیم الشان صورت اختیار نہ کی تھی۔ اصلاح کے دور میں البتہ جب سے کیتھولک کلیسا نے دنیا پر اپنا اقتدار قایم رکھنے کے لیئے جد و جہد کی، اس میں اتباع سند کے اصول کا ایک عرصہ تک انفرادی رائے پر اعتماد کرنے کے اصول کے ساتھ تصادم رہا۔ یسوعیوں کو جو اصلاح مقابل کے سب سے پہلے حامی تھے، سند کے لیئے یہ بات نہایت ہی ضروری معلوم ہوتی تھی، کہ عوام کو اس بات کی تعلیم دیجائے کہ وہ اپنے مذہبی پیشواؤں کی رائے کے آگے سر تسلیم خم کیا کریں۔ اس غرض کے لیئے یہ بات ضروری معلوم ہوتی تھی، کہ اعتراف گناہ کو اس طرح سے دلچسپ بنایا جائے کہ مذہبی اخلاقی قانون کو دنیاوی ضرورتیات کے مطابق

کر دیا جائے۔ اور نظریہ اغلبیت سے اس تطابق کے عمل لانے کا ایک اچھا طریقہ دستیاب ہو گیا۔ نظریہ اغلبیت حسب ذیل ہے۔ ایک ناواقف شخص سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ ان امور کی، جن میں کہ علماء کے مابین اختلاف ہوتا ہے، بنظر غائر جانچ کر سکے۔ اس لئے اگر وہ ایسی رائے کی پابندی کرے، جس کے لئے صرف ایک امام ہی کی سند ہو، تو وہ مورد الزام نہیں ہو سکتا۔ پس اگر اس کی حمایت میں کسی ایسی رائے کے ملجانے کا ظن غالب ہو، تو وہ شخص جس کے سامنے وہ اعتراف کرتا ہے۔ اس امر کا مجاز ہونا چاہیئے، کہ وہ اس کو بے گناہ قرار دے۔ یہ نہیں بلکہ اس کا یہ فرض ہے، کہ اگر کوئی ایسی رائے ہو جس سے وہ ضمیر جو اس کی نگرانی میں ہے اپنے بوجھ کو ہلکا کر سکے، تو اگرچہ یہ خود اس کی رائے کے خلاف ہو، اس کو اس کی طرف توجہ دلانی چاہیئے۔ یہ اغلبیت، جن نتائج کا باعث ہوئی (اگرچہ اس کا اطلاق خطرناک سختی سے بچنے کی مخلصانہ خواہش تھی) وہ سترھویں صدی میں دنیا کے سامنے پیسکل کے لافانی صوبجاتی خطوط کی صورت میں دنیا کے سامنے آئے۔

۱۳۔ اصلاح

کا ز ستانئیت کے نشو و نما کا پتہ چلاتے وقت ہم اس واقعہ سے تجاوز کر گئے تھے، جو سولھویں صدی میں مغربی عالم عیسوی کو پیش آیا۔ جس اصلاح کا یہ تغیر تحریک ہوا، قطع نظر ان سیاسی و معاشری مقاصد و رجحانات کے جن کا یہ مختلف ممالک میں باعث ہوئی محض اس کے اخلاقیاتی اصول و اثرات ہی پر مختلف پہلوؤں سے نظر ڈالی جا سکتی ہے۔ یہ ایک بگڑے ہوئے اد لیائی نظام کے مقابلہ میں رسولوں کے زمانہ کی سادگی کو معمول بنانا چاہتی تھی۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ کلیسا کی روایات اور آبا کی تحریرات سے قطع نظر کر کے، محض کتاب مقدس پر عمل کیا جائے۔ مذہبی لوگوں کی ہدایات و حکومت کے مقابلہ میں یہ انفرادی فیصلہ اور انفرادی رائے کی حمایت کرتی ہے۔ ہر شخص انفرادی طور پر خدا کے سامنے جواب دہ ہے۔ پوپ کو پاک کرنے والی سزاؤں پر اقتدار نہ رہنا چاہیئے، جس کی بناء پر طمع زر کی ذلت روز افزوں ہوتی جاتی ہے۔ اس نے عیسائی و

یہودی قانونیت کے مقابلہ کو تازہ کرکے اس بات کا دعویٰ کیا کہ روح کی داخلیت ہی ابدی زندگی کا راستہ ہے، بر خلاف اعمال کی خارجیت کے۔ آگسٹائن کی طرف رجوع کرکے اس کے جذبے کو ایک نئے ضابطے میں ظاہر کیا گیا۔ اس کی غرض یہ تھی کہ تو پلاجیست کی جو کلیسا میں آگسٹنیت کی جگہ رفتہ رفتہ پیدا ہو گئی تھی، مخالفت کی جائے۔ یہ اس بات کی مدعی تھی کہ فطرت انسانی قطعاً خراب ہے، جو اس مطابقت کے مقابلہ میں نمایاں معلوم ہوتی ہے، جس سے کہ اہل مدرسہ کے نزدیک آسمانی غایت حاصل ہو سکتی ہے۔ سینٹ پال کی سرگرم عاجزی کو تازہ کرکے اس نے تمام عیسائی فرائض مطلق حکم پر زور دیا۔ اور نیز اس پر کہ عیسائی اس کی اطاعت کے یقیناً اہل نہیں ہیں۔ غرض اس سے اس نظریہ کی مخالفت تھی کہ واجبی خوبی سختی کے ساتھ انجیلی مشوروں کی پابندی کرکے حاصل ہو سکتی ہے۔ غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ یہ تغیرات گو کتنے ہی اہم ہوں، مگر اخلاقیاتی نقطۂ نظر سے یہ یا تو بالکل سلبی ہیں، یا بالکل عام ہیں، اور ان کا تعلق ذہن کے اس رجحان سے ہے، جس سے کہ تمام فرائض کی تعمیل ہونی چاہیئے۔ فریضہ اور فضیلت کے ایجابی امور، اور معمولی لوگوں کے ضابطہ نواہی کے اکثر حصہ میں قدیم عیسائی تعلیم میں کسی قسم کا کوئی تغیر نہیں ہوا، اور یہ چیزیں اصلاح شدہ کلیساؤں میں اسی طرح سے ہیں جس طرح سے کہ قدیم کیتھولک کلیسا میں۔ صرف خانقاہی زندگی کو چونکہ بالکل ترک کر دیا گیا تھا، اس لئے کردار کا اخلاقی معیار اس پست کر دینے والے مقابلہ سے بچ گیا، جس کو کہ پہلے زیادہ عمدہ طریقہ خیال کیا جاتا تھا۔ سولھویں اور سترھویں صدی میں قدیم کازستائیت کے طریقہ کو بھی رواج دیا گیا۔ اگرچہ اب ضمیر کے معاملات کا تصفیہ کرنے کے لئے جو کتاب مقدس کے حوالے درج کیئے گئے تھے، ان کی تفسیر عقل سلیم کے مطابق کی جاتی تھی۔

جدید اخلاقیاتی فلسفہ کی طرف تغیر اگر سترھویں صدی میں رفتہ اخلاق پر اس نیم قانونی انداز میں بحث کرنے کے طریقہ پر زوال آیا۔ اور

تعلیم یافتہ اشخاص کے اخلاقیاتی مطالعے اس کوشش میں مصروف ہو گئے (جو صدیوں کے بعد زندہ ہوئی تھی) کہ اخلاقی ضابطے کے لیئے ایک مستقل فلسفیانہ بنیاد تلاش کریں۔ اس کوشش کا اعادہ اصلاح کا محض بالواسطہ نتیجہ تھا۔ بلکہ اس کا باعث قدیم یونانی زمانہ کے علوم و فنون کے مطالعہ کا وہ شوق ہے جس کا پندرھویں اور سولھویں صدی میں یورپ میں اٹلی سے آغاز ہوا اور جو ایک حد تک قرون وسطیٰ کی دینیات کے ترک کر دینے کا نتیجہ تھا۔ اس علم دوستی کی ابتداءً اصلاح رومی کلیسا کی نسبت زیادہ مخالف تھی۔ بلکہ مصلحین کو تو کلیسائے روم پر غصہ آتا تھا کہ یہ اس حد تک احیاء علمی کی بنا پر کفری اثر سے متاثر ہو گیا ہے۔ وہ ہیجان بھی کچھ کم اہم نہیں ہے (جو اصلاح سے بالواسطہ کیتھولک اور پراٹسٹنٹ دونوں مذہبوں کے مفروضات سے علیحدہ) اخلاقی فلسفہ کو ملا۔ مدرسیت نے فلسفہ کو مذہب کے غلام کے طور پہ رواج دیا تھا۔ مگر اس کے طریقوں کو بالکل مذہب کے طریقوں کے مطابق بنا دیا تھا۔ اس طرح سے عقلی فعلیت کو، قید و بند میں مبتلا کر کے، یہ اس نئے عمل کی محرک ہوئی۔ اور یہ قید بھی دوہری تھی ایک تو ارسطو کی دوسرے کلیسا کی۔ جب اصلاح نے ایک شعبہ میں اقتدار پر ضرب کاری لگائی، تو اس کا اثر دوسری جگہ محسوس ہونا لازمی تھا۔ لیوتھر نے جو پوپ کی مخالفت کی تھی، اس کے بیس ہی سال کے بعد نوجوان ریمس نے پیرس یونیورسٹی کے سامنے یہ دعویٰ کامیابی کے ساتھ پیش کیا کہ "جو کچھ کہ ارسطو نے تعلیم دی ہے وہ سب غلط ہے" اور اس کے چند ہی سال کے بعد اٹلی میں مفکرین کی یکے بعد دیگرے ایک جماعت پیدا ہوئی جنھوں نے جدید علم طبیعی کی صبح کے طلوع ہونے کی خبر دی، اور یہ کارڈینس ٹلی سنیس پیٹریشیس کمپینیلا اور برونو ہیں۔ اور یہ لوگ کائنات کی ساخت کے متعلق ارسطو کے خلاف اپنے نظریئے پیش کرنے، اور اس کی تحقیق کے صحیح طریقے بتانے لگے۔ یہ بات بالکل ظاہر تھی، کہ اسی قسم کا اظہار اخلاقیات میں بھی ہو گا۔ اور اسمیں شک نہیں کہ اعتقادات اور انفرادی آراء کے تغیرات و اختلافات کے

تصادم سے جس کا نتیجہ یہ ہوا، کہ عالم عیسوی بہت سے فرقوں میں متفرق ہو گیا، یہ بات سمجھ میں آتی ہے، کہ صاحب فکر اشخاص اب نئے اخلاقیاتی طریقہ کی تلاش کریں گے۔ (جس میں زیادہ تر عقل سلیم اور نوع انسان کے عام تجربہ پر اعتماد کیا جائے گا) جس کو ممکن ہے، کہ تمام فرقے تسلیم کر لیں۔ اس تلاش و جستجو کے جو سترھویں صدی سے انگلستان میں جو نتائج مرتب ہوئے ہیں، آئندہ باب میں ہماری توجہ بیشتر انھیں کیجانب مرکوز رہے۔

باب چہارم

جدید اور بیشتر انگریزی اخلاقیات

وہ بڑی شخصیت، جس سے کہ ہم انگلستان میں اس تغیر کو منسوب کیا کرتے ہیں، جو قرون وسطیٰ کے فلسفہ سے عصر جدید کے فلسفہ میں ہوا ہے، فرینس بیکن کی ہے اس نے اپنی کتاب ترقی علم میں فلسفہ اخلاق کا ایک مختصر خاکہ درج کیا ہے، جس کے اندر بہت کچھ منصفانہ تنقید ہے۔ یہ کتاب اشارات سے پُر ہے اور اس کی مستحق ہے کہ فلسفہ کے تمام متعلم اس کو پڑھیں، مگر بیکن کو جو حکمی طریقہ کی اصلاح کی مہم درپیش تھی، اس نے اخلاقیات کو پس پشت ڈال دیا۔ اس لیے اس نے اپنے اخلاقیاتی خیالات کو کبھی ایسے باقاعدہ فلسفہ کے اندر ڈھالنے کی کوشش نہیں کی جس میں ایک مستقل بنیاد پر باقاعدہ استدلال کیا گیا ہو۔ چنانچہ جس خاکہ کا میں نے اوپر ذکر کیا ہے، وہ خاکہ ہی رہا اور کبھی مکمل صورت میں دنیا کے سامنے نہ آیا۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی فکر کی بعد کی ترقی میں اس نے کوئی خاص حصہ نہیں لیا ہے۔ انگریزی اخلاقیات کا اصل چشمہ (جس حد تک کہ یہ الہامی دینیات سے علحدہ ہے) ہابس کے فلسفہ اور ان جوابات سے شروع ہوتا ہے، جو ہابس کے فلسفہ کے دئے گئے

تھے۔ ہابس اور بیکن کے مابین ذہنی رشتہ قایم کرنے کا رجحان ایسا ہے، جس سے
ایک سنجیدہ مورخ کو بچنا چاہیے۔ اس میں شک نہیں کہ ہابس کے اخلاقیاتی
فلسفہ کا نقطہ آغاز بیکن کے خیالات سے بہت مختلف ہے، اور یہ قانون
فطرت کے متعلق مروجہ خیال کا سیاسی پہلو ہے، جس کی طرف ہابس سے پہلے کی
ایک صدی کے تکلیف دہ حالات نے توجہ کو غیر معمولی طور پر منعطف کر دیا تھا۔
کیونکہ آزاد عملی اصولوں کی ضرورت (جس کے متعلق میں کہہ چکا ہوں کہ بہت کچھ
اصلاح کی بنا پر پیدا ہو گئی تھی) نہایت شدت کے ساتھ سیاسی اخلاقی نظم کے
حلقہ میں پیدا ہو رہی تھی کیونکہ ان کی تنظیم میں سولھویں صدی کے مذہبی
مناقشوں سے دو طرح پر سخت خلل واقع ہوا تھا۔ اول تو ان شکوک کی
اہمیت سے جو فرمانرواؤں کے حقوق اور رعایا کے فرائض کے متعلق اعترافی
اختلافات کی بنار پر لازماً پیدا ہوئے تھے، دوسرے عالم عیسوی کی اس
وحدت کے شکست ہو جانے کی بنار پر، جو پہلے مغربی دنیا پر ایک ناقص
مگر حقیقی و تنظیمی اثر رکھتی تھی۔ اس کی بناء پر جو قانون عام میں ابتری پیدا ہوئی، اسکو
چند مصنفوں نے جن میں کیتھولک بھی ہیں اور پراٹسٹنٹ بھی قانون فطرت کے
اس تعقل کو ترقی دیکر دور کرنے کی کوشش کی، جو قرون وسطی فلاسفہ نے قائم
کیا تھا۔ اور اس میں انھوں نے کچھ تو سسرو اور آگسٹائن کے فلسفہ سے
مدد لی، اور کچھ رومی اصول قانون سے، جس کے مطالعہ کا اسی زمانہ میں
احیاء ہوا تھا۔ اس تعقل کو جس طرح سے کہ تھامس اکیوناس نے پیش کیا تھا،
اس سے وہ اخلاقیات کا نسبتہً وسیع تعقل معلوم ہوتا تھا، نہ کہ وہ محدود تعقل
جس کو اصول قانون یا سیاسیات سے تعلق ہے۔ قانون فطرت کی تعریف
میں یہی نہیں کہا گیا کہ یہ باہمی عمل کے ان اصولوں کا مجموعہ ہے جن کے ماننے پر
لوگ بجا طور پر مجبور ہوتے ہیں۔ بلکہ یہ ایسے اصولوں کا مجموعہ ہے جن کی
ان کو اس حد تک پابندی کرنی چاہیے، جس حد تک کہ ان کا وقوف فطرت
کی روشنی سے ہو سکتا ہے، قطع نظر وحی والہام کی روشنی کے اخلاقیات
اور اصول قانون کی حدود میں وہی فقدان امتیاز، ان مصنفین کے خیالات

میں نظر آتا ہے جنھوں نے قانون فطرت پر گروشس سے پہلے گفتگو کی ہے ۔ اور اگرچہ یہ امتیاز گروشس کی کتاب "ڈی جیوری بیلی ایٹ پیس" میں واضح طور پر بیان کیا گیا ہے جس میں کہ مصنف یہ کہتا ہے کہ قانون فطرت کے اصولوں کا بین الاقوامی تعلقات پر اطلاق ہو سکتا ہے ۔ مگر اس کے باوجود اس کے قانون فطرت کے عام بیان میں وسیع تر اخلاقیاتی تعقل باقی ہے ۔ چنانچہ جب وہ عدالت فطری کی تعریف میں یہ کہتا ہے، کہ یہ عقل کا حکم ہوتا ہے، اور یہ ظاہر کرتا ہے ایک فعل انسان کی عقلی و معاشرتی فطرت کی موافقت یا مخالفت سے اخلاقاً ضروری و ناگزیر یا اخلاقی اعتبار سے شرمناک بن جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ تعریف اگر کل اخلاقی قانون پر نہیں، تو اس کے اس اہم جزو پر تو ضرور صادق آتی ہے، جس کا تعلق معاشرتی خیر سے ہے، اور محض انھیں اصولوں سے نہیں جو ان دعاوی کو متعین کرتے ہیں ۔ اگرچہ گروشس انھیں آخرالذکر اصول سے خاص طور پر بحث کرتا ہے ۔ بہر حال قانون فطرت گروشس اور اس کے ہم عصر دیگر مصنفین کے نزدیک خدائی قانون کا ایک جزو ہے، جو لازمی طور پر انسان کی فطرت اصلی سے مستنبط ہوتا ہے ۔ جو حیوانوں میں اپنے ابنائے جنس کے ساتھ پر امن ارتباط رکھنے کی خاص خواہش اور اپنے عام اصول پر عمل پیرا ہونے کا رجحان رکھنے کی بنا پر ممتاز ہے ۔ لہذا ریاضیاتی حقائق کی طرح سے اس کو بھی خود خدا (نعوذ باللہ) تک متغیر نہیں کر سکتا (اگرچہ اس کے اثرات کو خدا کسی خاص حالت میں عمل کرنے سے باز رکھ سکتا ہے) لہذا یہ مجرد فطرت انسانی پر غور کرنے سے اولی معلوم ہوتا ہے، اگرچہ اس کا وجود غیر اولی طور پر بھی اس کے انسانی معاشرتوں میں عام طور پر مسلم ہونے سے بھی جانا جا سکتا ہے ۔ رومی مقننین، جن سے کہ یہ خیال لیا گیا ہے، ان کے نزدیک یہ قانون مروجہ قوانین کے دائرہ سے باہر کوئی حقیقی وجود نہیں رکھتا ۔ ان کے یہاں یہ کچھ ایسی شئی ہے، جو موجودہ قانون کے اندر مضمر ہے اور جس کی اس کے واسطے سے تلاش ہونی چاہیئے ۔ اگرچہ ممکن ہے کہ آخرکار یہ

ایک معیار ہے جس کے مطابق قانون سازی میں اصلاحات ہونی چاہئیں۔
گر مقننین کی تحریرات سے بعض مقامات پر یہ بھی مترشح ہوتا تھا، کہ تاریخ
انسانی کا ایسا بھی دور گذرا ہے، جس میں انسانوں پر محض قانون فطرت کے
ذریعہ سے حکومت ہوتی تھی۔ اور یہ زمانہ معاشرت مدنی کے آغاز سے
پہلے تھا۔ سنیکا کی تحریرات سے یہ معلوم ہوتا تھا، کہ پوسیڈونیس رواقی،
اس گوست جگ یا عہد زریں کے مطابق خیال کرتا تھا۔ اس طرح بت پرستوں
سے جو تصورات حاصل ہوئے، وہ نہایت آسانی کیساتھ قرون وسطیٰ
کے فلاسفہ کے ان خیالات میں مل گئیے، جو ان کو پیدائش کے تذکرہ سے
حاصل ہوئے تھے۔ اس طرح سے حالت فطری کا ایک تعقل قایم و مروج
ہوگیا۔ جو ایک اعتبار سے معاشری تھا مگر ہنوز سیاسی نہ تھا، جس میں
افراد یا منفرد خاندان ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو رہتے، اور اس قانون
کے علاوہ کسی اور قانون کے ماتحت نہ تھے، کہ ایک دوسرے کو ضرر
نہ پہونچائیں گے، اور ارضی منافع سے مستفید ہونے میں، ایک دوسرے
کے سد راہ نہ ہوں گے۔ اس میں والدین کو اپنی اولاد پر حق تھا۔
عورتوں پر اپنے شوہروں کے ناموس کی حفاظت واجب تھی اور سب
ایسے معاہدوں کی پابندی پر مجبور تھے، جو انھوں نے خود برضا و رغبت
کئیے ہوں۔ گروشس نے اس خیال کو لیکر اور حسب موقع اس میں قانون فطرت
کے اصولوں سے کام لیکر، اس کی قوت میں اور اضافہ کر کے بین الاقوامی حقوق و
فرائض کے تعین کے لئے معیار بنایا۔ کیونکہ یہ ظاہر ہے، کہ آزاد اقوام
بہ حیثیت مجموعی ایک دوسرے کی نسبت سے ہنوز فطری حالت میں
ہیں۔ یہ فرض نہ کیا گیا تھا، کہ فطری حق کا تحقق کامل قدیم زمانہ کے
آزاد افراد میں ہوگیا، یہ کہ موجودہ اقوام میں ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ایک
امر جس سے گروشس خاص طور پر بحث کرتا ہے، انفرادی لڑائی کا ہے،
جو نسبتہً اولین حقوق کے ایتلاف کی بنا پر ہوتی ہے۔ بایں ہمہ قانون فطرت کی
جو تعریف اوپر نقل کی گئی ہے، اس سے اس کی پابندی کرنے کا عام

رجحان ظاہر ہوتا ہے۔ اور ہم یہ بتائے دیتے ہیں کہ گروشس کے لیئے اس قسم کی عام پابندی کا فرض کرنا معاہدات کی حالت میں ضروری تھا۔ کیونکہ اس کے نزدیک حق ملکیت کا آغاز (جو کہ دوران استعمال میں مداخلت نہ کرنے سے بالکل جدا ہے) ایک قطعی معاہدے سے ہوا تھا۔ اسی قسم کا ایک اساسی پیمان عرصہ سے جائز اقتدار فرمانروائی کی اصل خیال کیا جا رہا تھا۔

اس سے پہلے کہہ چکے ہیں، کہ مذکورہ بالا خیالات کچھ گروشس ہی سے مخصوص نہ تھے مگر ساتھ ہی یہ بھی ہے کہ اس کی تصنیفات کی سریع و نمایاں کامیابی نے، فطری حق کے اس نظریہ کو نمایاں کر دیا۔ اور دقیقہ رس اذہان کو، اس قسم کے سوالات کی طرف متوجہ کیا، کہ انسان کے ان قوانین کی پابندی کرنے کا اصلی سبب کیا ہے۔ کس بات میں اسکی عقلی و معاشرتی فطرت سے ان کو مطابقت ہے، کس حد تک اور کس اعتبار سے اس کی فطرت فی الحقیقت مدنی الطبع ہے؟

ہابس ۱۵۸۸ء – ۱۶۷۹ء

ان اساسی سوالوں کا جو جواب ہابس نے دیا ہے اس سے انگلستان میں ایک مستقل اخلاقی فلسفہ کے لیئے نقطۂ آغاز دستیاب ہوتا ہے۔ اول تو ہابس کی نفسیات کھلم کھلا مادیت پر مبنی ہے۔ اس کے نزدیک انسان کے حس تخیل افکار و جذبات سب کے سب اس کے اندرون جسم کے حصوں کی حرکات کی علامات ہیں۔ اسی بنا پر اس کے نزدیک لذت ایسی حرکت ہے، جو در اصل حیاتی فعل میں ممد ہوتی ہے، اور الم ایسی حرکت ہے، جو اس میں مانع ہوتا ہے۔ اس نظریہ اور اس مقالہ میں کوئی منطقی تعلق نہیں ہے، کہ اشتہا یا خواہش کا مقصود ہمیشہ لذت ہی ہوتی ہے۔ لیکن ایک مادیتی جو نفسیات کا نظام قایم کر رہا ہو، وہ غالباً ان فعلی تشویقات پر خاص طور سے توجہ کرے گا، جو جسمانی احتیاجات سے پیدا ہوتی ہیں اور جن کی غایت محض فاعل کے جسم کی بقا ہوتی ہے۔ ایک تو یہ بات اور

دوسرے خود اس کے اندر سادہ کرنے ایک فلسفیانہ خواہش۔ ان دونوں کی بنا پر
ممکن ہے وہ اس نتیجہ پر پہونچے کہ تمام انسانی تشویقات اسی طرح افادۂ نفس
کے لیے ہوتی ہیں۔ ثم از ثم فلسفۂ اخلاق میں تو یہ ہابس کا اصل دعویٰ ہے، کہ
ہر انسان کی اشتہائیں یا خواہشیں قدرتی طور پر یا تو خود اس کی زندگی کی بقا
کے لیے ہوتی ہیں یا اس کے اس ارتفاع کی طرف، جس کا اس کو لذت کے
طور پر احساس ہوتا ہے۔ اس میں اس کے تنفرات بھی شامل ہیں، جو ایسی
طرح سے الم کی جانب سے اس کے انحرافات ہوتے ہیں۔ ہابس عمدی اور
جبلی لذت طلبی میں امتیاز نہیں کرتا۔ اور وہ نہایت اعتماد کے ساتھ زیادہ
سے زیادہ غیر خود غرضانہ جذبات کو تن پروری کے مختلف پہلوؤں میں تحلیل
کر دیتا ہے۔ رحم کی نسبت وہ کہتا ہے کہ یہ اس غم کی بنا پر پیدا ہوتا ہے،
جو ان کو دوسروں کو مصیبت کی حالت میں دیکھنے اور یہ خیال کرنے سے
ہوتا ہے، کہ ممکن ہے ایسی ہی مصیبت ہم پر آپڑے۔ جب ہم کسی کے
حسن کی بالکل بے غرضانہ طور پر تعریف کرتے ہیں، تو ہماری تعریف حقیقت
میں ایسی لذت پر مبنی ہوتی جس کے ہونے کی توقع ہوتی ہے۔ جب انسان
براہِ راست لذت کی جستجو میں مصروف نہیں ہوتے، تو وہ قوت کی تلاش
کرتے ہیں۔ تاکہ یہ آیندہ لذت کے لیے وسیلہ بن سکے پس، فیاضی بھی بالواسطہ
ایک لذت ہے جو قوت سے کام لینے سے ہوتی ہے۔ انسانوں کے مشہور معاشری
رجحانات پر جب ہم محدود نقطۂ نظر سے غور کرتے ہیں، تو وہ یا تو شخصی فائدہ کی خواہش
میں بدل جاتے ہیں، جو دوسروں سے یا دوسروں کے واسطے سے حاصل ہوتے
ہیں، یا شہرت کی خواہش میں بدل جاتے ہیں کل اجتماع یا تو منفعت کی تلاش میں
ہوتا ہے، یا شوکت کی۔ اس میں شک نہیں کہ انسان قدرۃً ایک دوسرے کی
مدد کے حاجتمند رہتے ہیں۔ بچوں کو دوسروں کی مدد کی اس لیے ضرورت
ہوتی ہے کہ وہ ان کی اچھی طرح سے زندہ رہنے میں مدد کریں مگر جس حد تک
فوری ضرورت کا تعلق ہے انسان کے دل سے اگر ہر قسم کا خوف رفع ہو جائے
تو معاشرت کو اختیار نہیں کریگا۔ بلکہ اپنی مطلق العنانی کو اختیار کرلے گا۔

اگر باہمی خوف نہ ہو تو انسان کو اپنے ابنائے جنس کے ساتھ سیاسی ارتباط قائم کرنے کا کوئی فطری رجحان نہ ہوگا، اور وہ کسی طرح سے ان قیود اور ذمہ داریوں کو اپنے سر نہ لے گا، جو اس قسم کے اتحاد کی بنا پر عائد ہوتی ہیں۔ اگر کسی کو انسان کی اس فطری غیر مدنیت کے متعلق شک ہو تو۔ (ہابس اس سے کہتا ہے کہ) وہ اسی پر غور کرلے کہ خود اس کے افعال سے اپنے ابنائے جنس کے متعلق کیا رائے ظاہر ہوتی ہے۔ جب وہ سفر میں ہوتا اپنے آپ کو مسلح رکھتا ہے، سوتے وقت اپنے دروازے بند کرلیتا ہے، گھر پر بھی، وہ اپنی قیمتی اشیاء کو مقفل رکھتا ہے، اور اس کی یہ حالت اس وقت ہے، جب کہ وہ جانتا ہے کہ قوانین بھی ہیں، پولیس وغیرہ کا بھی انتظام ہے، جو ہر وقت اس کے نقصانات کا انتقام لے سکتی ہے۔

پس یہ خود غرض اور فطری طور پر غیر متمدن وجود جب اپنے ہی جیسے اور وجودوں کے ساتھ زندگی بسر کرے تو اس حالت میں اس کے لیے کونسا کردار معقول و مناسب ہوسکتا ہے۔ اول تو یہ ہے، کہ چونکہ انسانوں کے تمام افعال کی غایت یا تو ان کی بقا ہوتی ہے، یا لذت ہوتی ہے، اس لیے بقا یا لذت کے علاوہ کسی اور شئے کو مقصود بنانا معقول نہیں ہوسکتا حقیقت یہ ہے، کہ عقل نہیں بلکہ فطرت فعل انسانی کی غایت کو متعین کرتی ہے اور عقل کا فریضہ یہ ہے کہ یہ اسکے وسائل سمجھائے۔ لہٰذا اگر ہم سے یہ سوال کیا جائے کہ ایک شخص کیلیے ان معاشرتی قواعد و ضوابط کی پابندی کیونکر معقول ہوسکتی ہے، جن کی عموماً اخلاق سے تعبیر کی جاتی ہے تو اسکا جواب بالکل ظاہر ہے کہ یہ صرف بالواسطہ ہی معقول کہی جاسکتی ہے، کیونکہ یہ اس کی بقا یا لذت کا وسیلہ ہے۔ مگر فلسفہ ہابس کی خصوصیت اس جواب کے اندر نہیں ہے، جو محض قدیم زمانہ کے سیرینیہ یا ابیقوریہ کا جواب ہے، بلکہ یہ اس تعلیم میں ہے کہ سب سے اصلی و اساسی قوانین کی بالواسطہ معقولیت بھی ان کی عام پابندی پر مبنی ہے، جو حکومت کی مداخلت کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتی۔ مثلاً میرے لئے یہ معقول نہیں ہوسکتا، کہ ایسے معاہدہ کی شرائط کو

پہلے میں پوری کروں، جس کے متعلق اگر مجھے کسی قسم کا معقول شبہ بھی اس امر کا ہو کہ ممکن ہے بعد میں فریق ثانی اپنی شرائط کو پورا نہ کرے۔ اور اس قسم کا معقول شبہ پوری طرح سے صرف اس حالت میں دور ہو سکتا ہے، جب اس کو شرائط پوری نہ کرنے کی صورت میں سزا دی جائے۔ اس طرح سے معاشرتی ماند و بود کے معمولی اصولوں کی صرف اس شرط میں پابندی لازمی ہے، کہ ایک ایسی عام قوت قایم کر کے ان کو معرض حقیقت لایا جائے، جو ان تمام اصولوں کی پابندی کے لیئے، جن کا تعلق منافع عام سے ہو، سب کی طاقت اور سب کے وسائل استعمال کر لے؛ دوسری طرف ہابس اخلاقی ضوابط کی اہمیت کے قائل ہونے میں بھی کسی سے پیچھے نہیں ہے۔ عدالت ایفائے معاہدات، انصاف، احسان کا بدل احسان سے، خوش خلقی، عفو جس حد تک کہ بقائے نفس کے منافی نہ ہو، اور وہ اصول جو دوسروں کی اہانت غرور و تکبر وغیرہ کی ممالعت کرتے ہیں، اور دیگر ذیلی اصول جو کل کے کل اس ضابطہ کے تحت آسکتے ہیں، کہ "ہر چہ بر خود میپسندی بر دیگراں مپسند" ان کو وہ فطرت کے اٹل قوانین کہتا ہے" جس سے اس کی مراد یہ ہے، کہ گو انسان ان کو غیر مشروط طور پر عمل میں لانے کا ذمہ وار نہیں ہے، مگر صاحب عقل ہونے کی حیثیت سے اس کو ان پر عمل کرنا لازمی ہے۔ کیونکہ یہ ہمیشہ حصول امن کا باعث ہوتے ہیں اور فطرت کا اولین اور اساسی قانون ہے کہ جس حد تک کہ انسان کا اپنے ابنائے جنس سے تعلق ہے، اسکو امن و امان کیساتھ ان پر عمل پیرا ہونا چاہیئے۔ اگر امن و امان میسر نہیں، تو وہ معقول طور پر جنگ کے منافع کو کام میں لا سکتا ہے۔ یہ فطرت کی غایت بقائے نفس کے بھی منافی ہے (۱) کہ فرد دوسروں کے فائدے کی خاطر اخلاقی قواعد و ضوابط کی بے چون و چرا پابندی کرے، حالانکہ ان کی عام طور پر پابندی نہ ہوتی ہو اور خود کو دوسروں کا شکار بنائے۔ (۲) اور اگر اس کے پاس اس امر کی کافی ضمانت ہو کہ دوسرے ان کی پابندی کرینگے تو وہ ان ضوابط پر عمل کرنے سے انکار کر دے۔ اور حالت امن کا نہیں بلکہ حالت جنگ کا طالب ہو۔ کیونکہ حالت فطرت جس میں کہ انسان حکومت کے عالم وجود

میں آنے سے پہلے ہو گا، اور جس کو وہ فوراً اختیار کرلے، اگر اس کو توڑ ڈالا جائے، وہی حالت ہے، جس میں وہ اخلاقی قیود سے بالکل آزاد ہوتا ہے، مگر اسی بنا پر قطعاً قابلِ نفرت ہے۔ یہ ایسی حالت ہے جس میں کہ ہر شخص قوی اسباب خوف کی بنا پر ہر بات کا حق رکھتا ہے، حتیٰ کہ ایک دوسرے کی جان تک لینے کا کیونکہ ممکن ہے یہ اس کی بقا کے لئے مفید ہو۔ یا جن الفاظ میں کہ ہابس بھی اس کو بیان کرتا ہے، یہ ایسی حالت ہے جس میں عدالت و ظلم صواب و خطا کوئی جگہ نہیں رکھتے۔ مگر اسی بنا پر یہ حالت جنگ بھی ہے جس میں ہر شخص کا ہاتھ اپنے ہمسایہ کے خلاف اٹھتا ہے، اور یہ حالت ایسی بدبخت و خطرناک ہوتی ہے، کہ بالعقل محبت نفس کا پہلا حکم یہ ہوتا ہے، کہ اس کو چھوڑ کر منتظم حکومت کے اندر آ جائے۔ اس قسم کی حکومت یا تو باہمی عہد و پیمان سے پیدا ہو سکتی ہے، اور لوگ مل جل کر یہ فیصلہ کر لیتے ہیں، کہ کسی خاص شخص یا جماعت کو جو بطور ایک فرد کے کام کرتی ہو، اپنا فرمانروا مانیں گے۔ یا اس کو قوت کے ذریعہ سے حاصل کیا جاتا ہے۔ اور مفتوح اپنے آپ کو فاتح کے سپرد کر دیتا ہے۔ مگر حکمران کا اقتدار کسی حالت میں بھی غیر محدود اور بے پایاں نہ ہونا چاہیئے خود فرمانروا قانون فطرت کی بنا پر اپنی رعایا کی صلاح و فلاح کے طالب رہنے پر مجبور رہے، جو خود اُس کی صلاح و فلاح سے جدا نہیں ہو سکتی مگر یہ اپنے فریضہ کے متعلق صرف خدا کو جواب دہ ہے۔ اس کے احکام اس کی رعایا کے خارجی کردار کے خطا و صواب کے متعلق قطعی معیار ہیں۔ اور ان کی ہر شخص کو قطعاً تعمیل کرنی چاہیئے جب تک یہ ان کی محافظت کا ضامن و ذمہ دار ہے۔ اور خود ان کو شخصی طور پر کسی سخت نقصان کے پہنچانے کا ارادہ نہیں کرتا، کیونکہ اس کے احکام میں چون و چرا کرنا بد امنی کی طرف پہلا قدم ہو گا، اور اتنا بڑا خطرہ ہے کہ نظم و نسق کی جزوی خرابیوں سے بہت بڑھا ہوا ہے۔

یہ بات سمجھ میں آنی دشوار نہیں کہ سنہ ۱۶۴۰ء کی صورت حال میں (جس زمانہ میں کہ ہابس کے اخلاقی سیاسی فلسفہ نے پہلے پہل تحریری شکل اختیار کی) ایک امن دوست فلسفی کو جو باہم جھگڑنے والوں کے لڑائی جھگڑے سے

عاجز آچکا ہو، انفرادی ضمیر کے دعوے کو کس طرح سے امن کا دشمن اور معاشرتی عافیت کے حق میں مضر خیال کرنا چاہیئے تھا۔ مگر انسان کی امن پسندی کی خواہش کتنی ہی قوی کیوں نہ ہو پھر بھی معاشرتی فریضہ کے متعلق ایسا نظریہ جس میں اسکا مطمح نظر ہر جگہ خود غرضی، اور رہیں غیر محدود قوت ہو، لازمی طور پر سخت بعید از فہم معلوم ہوتا ہے۔ بہر حال یہ بعید از فہم ہو یا نہ ہو، مگر فلسفہ ہابس میں ایسی جدت طاقت اور مطابقت تھی کہ اس نے اس کو بلا شبہ موثر بنا دیا تھا۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ آیندہ دو پشت تک اخلاق کو فلسفیانہ بنیاد پر مرتب کرنیکی جتنی کوششیں ہوئی ہیں، ان سب کی کم و بیش یہ صورت ہوتی ہے کہ یہ ہابس کے جوابات ہوتے ہیں۔ اخلاقیاتی نقطۂ نظر سے فلسفۂ ہابس کے دو شعبے ہو جاتے ہیں۔ ہابس نے ان کو اپنے سیاسیاتی نظریہ سے ایک کرنا چاہا ہے۔ مگر اس سے قطع نظر کر لی جائے تو ان میں کوئی قطعی تعلق نہیں ہے۔ اس کی نظری بنیاد اصول انانیت ہے۔ (یعنی ہر شخص کے لیئے یہی فطری اور معقول ہے کہ وہ اپنی بقا اور لذت کے لیئے کوشش کرے) حالانکہ فریضہ کے متعلق عملی امور کے تصفیہ میں یہ معاشرتی اخلاق کو مروجہ قانون و آئین کے تابع کر دیتا ہے۔ اس طرح یہ خیر و شر کے تعلق کا دو معنی میں دعویٰ کرتا ہے۔ انفرادی طور پر ایک شہری کے لیئے خیر و شر ایک نقطہ نظر سے ان چیزوں سے متعلق ہو سکتے ہیں جن کی اس کو خواہش یا جن سے اس کو نفرت ہو۔ دوسرے نقطۂ نظر سے خیر و شر کا تعین اس کے لیئے اس کا فرمانروا کرتا ہے۔ اس کے فلسفہ کے اس دوسرے حصہ پر ہابس کے بعد پہلی نسل نے اس کا جواب دیتے ہوئے نکتہ چینی کی ہے۔ یہ نکتہ چینی (یا قدیم نظریہ کی فلسفۂ ہابس کے مقابلہ میں شرح) کیمبرج کے علمائے اخلاق اور کمبر لینڈ نے مختلف طور پر کی ہے)

کیمبرج کے علمائے اخلاق کو زیادہ تر خطا و صواب اور خیر و شر کے متعلق معلومات کا ایک باقاعدہ مجموعہ سمجھتے ہیں۔ وہ اس کو محض قواعد و ضوابط کا مجموعہ ہی خیال نہیں کرتے، اور اس کی مطلق نوعیت پر زور دیتے ہیں جو ہر طرح کے وضع قانونانہ ارادہ سے ماوراء اور وجدانی طور پر

یقینی ہے۔ کمبرلینڈ اخلاق کے قانونی نظریہ پر اکتفا کرتا ہے، مگر قوانین فطرت کی صحت کو سب کی مشترکہ خیر و فلاح کے خیال کے واحد و برترین اصول پر مبنی قرار دیتا ہے، اور اس ذیل میں کلام کی تائید کتب مقدس سے کرتا ہے، کہ یہ اسی طرح پر مبنی ہیں۔

کیمبرج کے علمائے اخلاق
کڈورتھ از ۱۶۱۷ء تا ۱۶۸۸ء

سترھویں صدی میں کیمبرج کے فلاسفہ کی اس جماعت میں، جو فلاطونیوں کے نام سے مشہور تھی، کڈورتھ سب سے زیادہ مشہور ہے، اس نے فلاطون کے اصول اور نو فلاطونی واسطہ ہی سے غور کرنا نہیں شروع کیا، بلکہ ڈیکارٹ کے فلسفہ سے متاثر ہو کر اس نے عقلی دینیات و مذہبیات کو مذہبی فلسفہ کے ساتھ ملانے کی کوشش کی۔ اپنی کتاب داخلی و حقیقی اخلاق میں (جو اس کے انتقال سے چالیس سال سے بھی بعد شائع ہوئی) اس کا اصل مقصد یہ ہے، کہ وہ خیر و شر کے اصلی و ابدی امتیازات کو ثابت کرے، اور یہ دکھائے کہ یہ مطلق العنان ارادہ سے خواہ وہ انسانی ہو یا خدائی ماوراء ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ یہ دعوی محض ہابس ہی کے خلاف نہیں ہے، جو کہتا ہے کہ خیر و شر کا تعین بادشاہ یا فرمانروا پر مبنی ہے؛ بلکہ ڈنس اسکاٹس، اکہم اور بعض اور بعد کے علمائے مذہب کے بھی خلاف ہے، جو کہتے ہیں کہ ہر قسم کا اخلاق محض خدا کے حکم اور اس کی مرضی پر مبنی ہے، کڈورتھ کے نزدیک خیر و شر کے امتیازات ایک واقعی حقیقت رکھتے ہیں، اور یہ اسی طرح سے عقل کے ذریعہ سے سمجھ میں آ سکتے ہیں، جس طرح سے کہ مکان یا اعداد کے علائق سمجھ میں آ سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان کا علم انسانی ذہن کو خدا کی طرف سے ہوتا ہے۔ مگر انسان کو جو یہ عقل حاصل ہے، وہ محض خدائی ارادہ کا نہیں بلکہ خدائی عقل کا پرتو ہے۔ ریاضیاتی حقیقت کی طرح اخلاقی حقیقت بھی دراصل حسی جزئیات میں سے نہیں بلکہ اشیاء کے سمجھ میں آنے والے اور عام جو ہر دں میں سے ہے؛ جو اسیطرح

سے غیر متغیر ہیں، جس طرح سے کہ ابدی ذہن جس کا وجود ان کے وجود سے کبھی علیحدہ نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا اخلاقیاتی دعاوی ذوی العقول کے کردار کی رہبری و رہنمائی کے لیئے، اسی طرح سے غیر متغیر طور پر صحیح ہوتے ہیں، جس طرح سے کہ علم ہندسہ کے دعاوی مکان ہیں۔ کڈورتھ اس مفہوم کا لحاظ نہیں کرتا جس میں ہابس باوجود اپنی اضافیت کے قوانین فطرت کو ابدی و غیر متغیر کہتا ہے۔ نیز فلسفۂ ہابس کی جو اس نے تردید کی ہے، جس کو وہ پروٹاگورس کی اضافیت و سالمانیت کا اعادہ کہتا ہے، مجھے عام طور پر موثر و دلپذیر بھی معلوم نہیں ہوتی۔ اس کا اصلی استدلال مرافع الی الشخص ہے جس کے ذریعہ سے وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ ہابس کی سالمانی مادیت میں، خارجی طبیعی عالم کا تعقل موجود ہے، جو انفعالی حاسہ کا معروض نہیں، بلکہ فعلی عقل کا معروض ہے، جو سب میں ایک ہی ہوتی ہے۔ لہٰذا اسی قسم کی عقل کو اخلاق کے اندر عملی پیرا ہونے سے انکار کرنے اور خیر و شر کے لیئے ایک ایسا ہی خارجی عالم تسلیم نہ کرنے میں، جس کو کہ ذہن اپنی معمولی فعلیت سے اچھی طرح سے سمجھتا ہے، تناقض لازم آتا ہے۔

کڈورتھ اپنی اس تصنیف میں جس کا ذکر اوپر کیا گیا ہے

وسے مور
سنہ ۱۸۷۶ء – ۱۹۶۱ء

ان اخلاقی اصول کو باقاعدہ طور پہ بیان نہیں کرتا جن کی نسبت وہ کہتا ہے کہ ہم کو ان کا علم وجدانی طور پر ہوتا ہے۔ لیکن ہم اس کمی کو اسی گروہ کے ایک اور فلسفی کی کتاب اینکیر ایڈن ایتھیکم سے پورا کر سکتے ہیں۔ مور تیئیس[۲۳] اصولوں کی ایک فہرست بیان کرتا ہے جن کی صحت و صداقت بدیہی ہے۔ ان میں سے بعض کو بالکل اناثی اصول سمجھا جا سکتا ہے؛ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے مصنف نے ان کو اسی طرح سے سمجھا ہے مثلاً خیر ین کیفیت اور مدت دونوں میں ایک دوسرے سے مختلف ہو سکتی ہیں۔ اعلیٰ درجہ کی خیر اور ادنیٰ درجہ کے شر کو ہمیشہ ترجیح دینی چاہیئے۔ یہ کسی خیر کا معدوم ہونا اس قدر شر کے موجود ہونے پر ترجیح کے قابل ہے۔ آئندہ

خیر و شر کا بھی اسی قدر لحاظ کرنا چاہیئے، جس قدر کہ موجودہ کا، مگر شرط یہ ہے، کہ یہ اتنی ہی یقینی ہو یا تقریباً ان کا ایسا ہی امکان ہو۔ ان اصول کے متعلق جو بھی چاہے خیال کیا جائے، مگر یہ ظاہر ہے کہ ہابس اور فلاطون کے فلسفہ میں جو اختلاف ہے وہ اس قسم کے اصول پر مبنی نہیں ہے، بلکہ یہ اور اصول پر مبنی ہے۔ جو انسان سے اپنے ابنائے جنس کے لیئے ایک (حقیقی یا ظاہری) قربانی چاہتے ہیں۔ اسی قسم کے یہ انجیلی اصول ہے کہ "ایسا کرو جیسا کہ تم چاہتے ہو کہ دوسرے تمھارے ساتھ کریں۔ یا اصول عدالت ہے یا یہ کہ ہر شخص کو اس کی ملکیت سے مستفید و متمتع ہونے دینا اور اس میں مداخلت نہ کرنے کا اصول ہے، اور خصوصاً وہ جس کو مور رافت کے مجرد اصول کی طرح سے بیان کرتا ہے اگر ایک انسان کے پاس اچھی طرح اور اطمینان و مسرت کے ساتھ زندگی گذارنے کے ذرائع ہونا خیر ہے تو ریاضیاتی اعتبار سے یہ امر یقینی ہے کہ دو آدمیوں کے پاس اس قسم کے ذرائع ہونا دوگونہ خیر ہوگا اور علی ہذا۔ مگر اس قسم کے اصول کو محض بیان کر دینے سے اس سوال کا جواب شافی طور پر نہیں ہو جاتا، جس کو ہابس نے اٹھایا تھا۔ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ قوم کے چند افراد کے بجائے زیادہ تعداد کا متمتع اور بہرہ مند ہونا مفید ہے (جو تقریباً اس کے بالکل مساوی ہے) تو یہ سوال پھر بھی باقی رہ جاتا ہے کہ ایک فرد کے لیئے اس اصول یا اور کسی اصول کی پابندی کرنے کے لیئے کونسا محرک ہوگا، جب یہ اس کی فطری خواہش اور ذاتی اغراض سے متصادم ہوگا۔ اس اعتراض کا کڈورتھ کوئی واضح جواب نہیں دیتا۔ مور کا جواب بھی کچھ واضح نہیں۔ ایک طرف تو وہ یہ کہتا ہے کہ یہ اصول ایک مطلق خیر کو ظاہر کرتے ہیں جس کو اس بناء پر عقلی کہا جاتا ہے، کہ اس کی اصل حقیقت کا فہم عقل کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اس سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ جو عقل اس طرح سے فیصلہ کرتی ہے، وہی صحیح معنی میں ارادے کو بھی متعین کرتی ہے۔ اور انسان کو بہ حیثیت ایک ذی عقل ہستی کے خیر مطلق کو خود اس کی خاطر متحقق کرنے کی

کوشش کرنی چاہیئے۔ اور اسی نتیجہ کی طرف مور کی تعریف فضیلت سے بھی ذہن منتقل ہوتا ہے، کہ یہ روح کی عقلی قوت ہے، جس کے ذریعہ سے یہ حیوانی تسویقات اور جسمانی جذبات پر پوری طرح سے قابو حاصل کر لیتی ہے اور ہر حرکت میں یہ آسانی سے اُس شے کو تلاش کر سکتی ہے جو قطعاً سب سے بہتر ہوتی ہے۔ مگر درحقیقت یہ مور کا خیال معلوم نہیں ہوتا۔ وہ لکھتا ہے کہ اگرچہ خیر مطلق کا وقوف عقل کے ذریعہ سے ہوتا ہے مگر اس کی شیرینی اور خوشبو کا احساس عقل کو نہیں بلکہ خبر پذیر قوت کو ہوتا ہے۔ اور یہی شیرینی خوشبو یا فضیلت کردار کا محرک ہوتی ہے۔ اخلاقیات اچھی طرح اور مسرت کے ساتھ زندگی بسر کرنے کا فن ہے، اور حقیقی مسرت اس لذت سے ہوتی ہے جو روح کو احساس فضیلت سے ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ مور کی فلاطونیت بھی لذت کی طرف مائل معلوم ہوتی ہے، جس طرح سے کہ ہابس کا فلسفہ ہے، کیونکہ اخلاقی عمل کے اصلی سرچشمہ کے متعلق اس کے تعقل سے یہی مترشح ہوتا ہے۔ مگر جس احساس کو یہ محرک اصلی قرار دیتی ہے، وہ البتہ ایسا ہے کہ اس کو ایسا ہی شخص محسوس کر سکتا ہے، جس کا اخلاقی مذاق نہایت ہی اعلیٰ ہو۔

(۴) اخلاق بہ حیثیت قانون فطرت ہونے کے

یہ بات قابل غور ہے کہ اگرچہ مور یہ مجرد اصول قائم کرتا ہے کہ ”اپنے ہمسایہ کی خیر و فلاح کو بالکل اپنی ہی جیسی سمجھنا چاہیئے۔“ اور اس میں وہ اس پوری وسعت کو ملحوظ رکھتا ہے، جس کی مذہب عیسوی نے تعلیم دی ہے۔ (اور اگرچہ قوت کی اعلیٰ ترین شکل خدا اور اپنے ہمسایہ کی محبت ہے) مگر اس کے باوجود جب وہ بعد میں فضائل پر بحث کرتا ہے، تو اس پر فلاطون و ارسطو کے خیالات کا اس قدر غلبہ ہوتا ہے، کہ وہ اس کیا میں مرحمت کو سوائے قدیم شکل کی فیاضی کے ذیل میں کوئی جگہ نہیں دے سکتا۔ اس اعتبار سے اس کا فلسفہ کمبرلینڈ کے فلسفہ سے بالکل مختلف ہے، جس نے اپنی کتاب ڈی لجی بس نیچر اگرچہ مور کی طرح سے لاطینی میں لکھی

کمبرلینڈ

ہے، مگر یہ کتاب اپنے مواد کے اعتبار سے قطعاً جدید ہے۔ کمبرلینڈ ایسا فلسفی ہے، کہ اس کے فلسفہ میں جدت بھی ہے اور سمجھ میں بھی آتا ہے۔ اس فلسفہ نے ایک مشہور فلسفی کے لئے مواد کا کام دیا ہے۔ مگر اس کی عالمانہ لفاظی اور عدم وضاحت نے باوجود اس کے کہ اس نے تشریح کی بہت کچھ کوشش کی ہے، اس کی کتاب عالم فراموشی میں ڈال دیا ہے۔ بہر حال وہ اس لئے مشہور ہے کہ وہ پہلا شخص ہے جس نے سب کی مشترکہ اور عام عافیت کو سب سے اعلیٰ اور بڑا معیار قرار دیا ہے۔ تمام دیگر اصولوں اور فضیلتوں کو اس کے تابع اور اس سے متعین ہونا چاہیئے۔ اس حد تک اس کو بعد کی افادیت کا پیشرو کہہ سکتے ہیں۔ اس کا اساسی اصول اور فطرت کا سب سے بڑا قانون، جس میں کہ دیگر قوانین فطرت مضمر ہیں یہ ہے کہ "ہر ذی عقل فاعل کی سب سے بڑی ممکنہ رافت باقی بنی نوع کے ساتھ یہ ہوگی کہ وہ ہر ایک کو اور سب کو زیادہ سے زیادہ مسرور حالت پر لانے کی کوشش کرے، جس حد تک کہ ان کی طاقت میں اور ان کی مسرت کے لئے لازمی ہو۔ لہذا فلاح عام سب سے بڑا قانون ہونا چاہیئے۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اس کی خیر میں صرف مسرت معمولی معنی میں ہی داخل نہیں ہے، بلکہ تکمیل بھی داخل ہے۔ اور وہ تکمیل کی اس طرح سے تعریف بھی نہیں کرتا، کہ اس سے اخلاقی تکمیل یا فضیلت کا مفہوم خارج کر دے۔ اور اس طرح سے وہ اپنی اخلاقیات کی تشریح کو منطقی دور سے بچا لیتا ہے۔ ایسا تصور جس کا تعین اس قدر ناقص طور پر ہو مشکل سے جزئی اخلاقی قوانین کے استنباط کے لئے استعمال ہو سکتا ہے۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ کمبرلینڈ اس کی کوشش بھی نہیں کرتا۔ اس کا برترین اصول تمام اخلاق کی تصدیق کے لئے نہیں ہے، بلکہ اس کی تائید اور تنظیم کرنے کیلئے ہے۔ اس اصول کا جیسا کہ پہلے کہہ چکے ہیں قطعاً ایک قانون کے طور پر تعقل کیا جاتا ہے۔ اس لئے اس کو ایک مقنن یعنی خدا سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اور اس کی پابندی یا اس کی خلاف ورزی کرنے سے فرد کی مسرت پر اثر پڑتا ہے۔ اس سے خدا کی مرضی کا اظہار ہوتا ہے۔ کمبرلینڈ اس قدر

خوش قسمت تو نہ تھا کہ خلقی تصورات رکھتا اگر وہ انسان کی معاشرت پسندی کو جو اس کی جسمانی و ذہنی بناوٹ سے ظاہر ہوتی ہے، شہادتوں کی طویل استقرائی جانچ سے ثابت کرتا ہے۔ اس کا بیان موجب کے متعلق بھی کافی واضح ہے، جس میں فضیلت کے داخلی اور خارجی انعامات اور معصیت کے عذابات داخل ہیں۔ اور وہ بعد کے افادیہ کی طرح سے اخلاقی ذمہ داری کی توجیہ میں یہ کہتا ہے، کہ یہ محض اس قوت کے اندر ہوتی ہے، جس سے موجبات انسان کی قوت ارادی پر عمل کرتے ہیں۔ مگر وہ اس کا بھی لحاظ رکھتا ہے کہ اگرچہ انائی محرک لازمی ہے، اور انسان کی اخلاقی اطاعت کے ابتدائی مدارج میں یہی اس کا سرچشمۂ عمل ہوتا ہے، لیکن ذوی العقول اس سے اعلیٰ قسم کے محرکات تک بھی اپنے آپ کو ترقی دے سکتے ہیں۔ مثلاً محبت باری تعالیٰ، عزت کا پاس، عام خیر کی بے غرضانہ محبت۔ اس کے ساتھ ہی ایک واضح اور غیر متناقض نظریے کے اندر اس کے ان مختلف بیانات کو جمع کرنا مشکل ہے، جو وہ عام خیر اور انفرادی خیر کے متعلق دیتا ہے، اور اس کے متعلق کہ کس طرح سے ان میں سے کسی ایک خیر کا دونوں کا معقول فہم ارادہ کے تعین میں عمل کرتا ہے۔

لاک
۱۶۳۲ء سنہ ۱۷۰۴ء

جس وضاحت کی ہم کمبرلینڈ کے یہاں بے سود تلاش کرتے ہیں، وہ پوری طرح اس سے زیادہ مشہور مصنف کے یہاں ملتی ہے، جس کی کتاب ایسے آن ہیومن انڈرسٹینڈنگ کا خاکہ اس وقت تیار ہو چکا تھا، جب کہ ۱۶۹۰ء سنہ کمبرلینڈ کی کتاب دنیا کے سامنے آئی ہے۔ لیکن پھر بھی لاک کے اخلاقیاتی خیالات و آرا کو عام طور پر غلط سمجھا گیا ہے کیونکہ خلقی تصورات و وجدانات کے ابہام کی وجہ سے جو بعد کے اخلاقی مباحث عام طور پر رہا ہے، یہ فرض کر لیا گیا ہے، کہ انگریزی تجربیت کا بانی، لازمی طور پر وجدانی اخلاقیات کے خلاف تھا۔ مگر جس حد تک کہ اخلاقی اصول کے تعین کا تعلق ہے، یہ محض غلط فہمی ہے۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ لاک اس خیال کو رد کر دیتا

ہے، کہ بعض اصول کی پابندی کا اپنے کو ذمہ دار سمجھنے کا فہم ان پر عمل کرنے کے لئے کافی محرک ہے، یا ہونا چاہیئے؛ بلا لحاظ ان نتائج کے تصور کے جو ان کی پابندی یا عدم پابندی سے فرد پر لازم آتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے، کہ وہ ہابس سے اس بارہ میں متفق ہے کہ خیر و شر محض لذت و الم ہیں۔ یا وہ چیزیں ہیں جو لذت و الم کا باعث ہوتی ہیں۔ اور اخلاقی خیر و شر کی تعریف اس طرح پر کرتا ہے، کہ یہ ہمارے افعال ارادی کے کسی قانون کے مطابق ہونے یا نہ ہونے کا نام ہے، جس سے صاحب قانون کی مشیت اور طاقت سے ہم پر خیر و شر کا نزول ہوتا ہے۔ مگر وہ ہابس کے حریفوں سے اس باب میں بھی بالکل متفق ہے، کہ اخلاقی اصولوں کی سیاسی معاشرہ سے علیحدہ بھی پابندی لازمی ہے اور ان کو حکمی طور پر ان اصولوں کی بنا پر قایم کیا جا سکتا ہے، جو ہم کو وجدانی طور پر معلوم ہیں۔ اگرچہ وہ یہ نہیں سمجھتا، کہ یہ اصول انسانی ذہن میں پیدائش کے وقت سے ہوتے ہیں، اس قسم کے اصولوں کا مجموعہ اس کے نزدیک خدا کا قانون ہے (اس کو وہ صرف معاشرتی قانون ہی سے ممتاز نہیں کرتا۔ بلکہ رائے یا شہرت کے قانون سے بھی جو ایک متغیر رہنے والا اخلاقی معیار ہے جس کے مطابق لوگ فی الواقع تحسین و تفریں کرتے ہیں۔) اور چونکہ یہ خدائی ہے، اس لیئے وہ فرض کرتا ہے، کہ اس کے ساتھ مناسب انعامات و عقوبات وابستہ ہیں۔ وہ اس قانون کی حکمی تحقیق کو مکمل نہیں خیال کرتا، مگر وہ اس کے امکان کا نہایت موثر و قوی لہجہ میں دعویٰ کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایسی برترین ذات کا تصور جس کی طاقت خیر و حکمت غیر محدود ہے، اور جس کی ہم صنعت ہیں، اور جس پر ہم تکیہ کرتے ہیں اور صاحب فہم اور ذی عقل ہونے کی حیثیت سے خود اپنا تصور چونکہ یہ ہمارے واضح تصورات میں سے ہیں اس لیئے اگر ان پر پوری طرح سے غور و فکر کریں تو فریضہ اور عمل کے اصولوں کی ایسی بنیادیں فراہم ہو جائینگی جو اخلاق کو ایسے علوم کے ہم پلہ کر دینگی، جن کے اندر ثبوت کی قابلیت ہوتی ہے، اور جس میں بلا شبہ ایسے بدیہی دعاوی اور ناگزیر نتائج سے جیسے کہ ریاضی کے ہوتے ہیں صواب و

خطا کے معیارات کا تعین ہو سکتا ہے۔ چونکہ لاک خدا کی "نیکی" سے تناقص کا مرتکب ہوئے بغیر صرف لذت بخش رجحان ہی کے معنی لے سکتا ہے اس لئے یہی نتیجہ نکالا جا سکتا ہے، کہ عمل کے صحیح اصولوں کا اصلی معیار ان ذوات کی عام مسرت ہونی چاہیئے، جو اس سے متاثر ہوں۔ لیکن لاک اس معیار کو واضح طور پر اختیار نہیں کرتا جس عبارت کا اقتباس میں نے اوپر درج کیا ہے، اس میں جو دعاوی وہ بطور امثلہ یا وجدانی اخلاقی حقائق کے بیان کرتا ہے، یعنی "کوئی حکومت مطلق آزادی نہیں دیتی" اور "جہاں ملکیت نہیں وہاں بے انصافی اور ظلم نہیں ہو سکتا"۔ ان کا بظاہر عام مسرت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اسی طرح سے وہ اپنی اس کتاب میں جو اس نے سول گورنمنٹ پر لکھی ہے، جس میں کہ وہ قانون قدرت کے اس جزو کی شرح کرتا ہے، جو اس کو قوت فرمانروائی کے مبداء اور حدود کے تعین میں اہم معلوم ہوتا ہے اس میں اس نے اصول کی جو وجہ بیان کی ہے وہ (سوائے مضمر و ثانوی طور پر) افادی نہیں ہے۔ اس قانون قدرت کا تعقل اس کو زیادہ تر قریباً توگروشیس اور اس کے شاگرد پیوفنڈارف سے حاصل ہوا ہے، اور بعیداً رواقیہ اور رومی مقننین سے، اگرچہ ایک یا دو اہم تبدیلیاں اس میں خود اس کے تخیل سے بھی ہوئی ہیں۔ تمام انسان دراصل آزاد اور مساوی ہیں۔ انسان کو کسی اپنے دوسرے ہم جنس کو نقصان نہ پہنچانا چاہیئے۔ بلکہ اس کو اپنی بقا کے قایم رکھنے میں اس کی مدد کرنی چاہیئے، جس حد تک اس سے خود اس کی بقا کبھی خطرے میں نہ پڑے، معاہدے پورے ہونے چاہئیں۔ والدین کو اپنی اولاد کو قابو میں رکھنے اور ان کو اپنی مرضی کے مطابق چلانے کا حق ہوتا ہے، جو ان کی تعلیم و تربیت سے متعلق ہے۔ مگر یہ صرف اس وقت تک ہے جب تک کہ وہ سن شعور تک نہیں پہونچتی۔ ارضی منافع ابتداءً سب کی ہوتے ہیں مگر یہ اس شخص کی ذاتی ملکیت بنجاتے ہیں، جو ان کے ساتھ اپنی محنت بھی ملا لیتا، بشرطیکہ دوسروں کے لیئے عام منافع کی مقدار بھی کافی بچ جائے۔ لاک کے نزدیک یہ

اصول بالکل سادہ ہیں اور ان کو ہر ذی عقل جو انسانوں کے ان تعلقات پر غور کرے گا، جو ان کے ایک دوسرے کے ساتھ، اور خدا کے ساتھ ہیں تو وہ عام مسرت کو رأس الغایات بنائے بغیر ان کو آسانی سے سمجھ سکیگا۔ اس کا استدلال ہے، کہ خدا نے انسانوں کو فطرت اور قویٰ کے اعتبار سے یکساں بنایا ہے۔ اسلیے ان کو آزاد و خود مختار سمجھنا چاہیئے۔ اس نے ان کو ایسا بنایا ہے کہ جب تک اس کا منشا ہو وہ جیتے رہیں۔ اس لیئے ہر شخص اپنی اور دوسروں کی زندگی کے قائم رکھنے کا ذمہ دار ہے وغیرہ۔ اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ لاک اخلاقی اصول میں یہ رجحان ثابت نہیں کرنا چاہتا کہ یہ عام مسرت میں ترقی کا باعث ہوتے ہیں۔ اس کو یقین ہے کہ ان کے اندر یہ رجحان ہے، اور وہ اس قسم کی دلائل کو ذرا تفصیل کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ مگر اس قسم کا استدلال اس کے فلسفہ کا اصلی جزو نہیں ہے۔ لہٰذا اس کے نظریئے کو فعل صائب کے متعین کرنے کے اس اسلوب کے متعلق، کسی اعتبار سے بھی اگر افادی کہا جائے، اور یہ فیصلہ محض اس محرک ہی کے متعلق نہ ہو، جس کو یہ معمولی قرار دیتا ہے، تو یہ ضرور کہدینا چاہیئے کہ افادیت زیادہ تر اس میں نہفتہ اور غیر محسوس ہے۔

(۵) کلارک از ۱۶۷۵ء تا ۱۷۲۹ء

لاک کے سول گورنمنٹ کے رسالہ کے شائع ہونیکے پندرہ سال بعد (۱۷۰۵ء) میں کلارک نے اخلاق کو ان علوم میں شامل کرنے کی ایک موثر کوشش کی جن کا ثبوت ممکن ہے، اور یہ ایسے بدیہہ قضایا و دعاوی کے ذریعہ سے کی، جو ریاضی کے دعاوی کی طرح مسلم الثبوت ہیں۔ مگر یہ کوشش لاک کے نہیں، بلکہ کڈورتھ کے اصول پر کیگئی تھی۔ کیونکہ اس میں ہابس اور لاک دونوں کی مخالفت میں یہ کیا گیا تھا، کہ بدیہہ عملی قضایا کا وقوف لذت والم سے علحدہ بجائے خود بھی، ایک ذی عقل کے لیئے ان پر عمل کرنے کے واسطے محرک ہو سکتا ہے۔ ان تقریروں کا مقصد جن میں کہ کلارک نے اپنے فلسفہ کو پیش کیا تھا،

مذہب عیسوی کی الہامی کتابوں کی معقولیت اور استناد کو ثابت کرنا تھا۔ اور
اس خیال سے ایک طرف تو اخلاق کی ان ابدی اور غیر متغیر ذمہ داریوں کو
ظاہر کرتا ہے، جو فطرۃً ہر انسان پر دارد ہوتی ہیں۔ اور دوسری طرف وہ
اس امر کو واضح کرتا ہے، کہ اگر روح کی حیات ابدی اور آئندہ جزا و سزا کے
متعلق یقین نہ رکھا جائے تو ان ذمہ داریوں کی قرار واقعی شدت کے ساتھ
حمایت نہیں ہوسکتی، اور نہ ان کو قرار واقعی طور پر نافذ کرایا جاسکتا ہے۔ اس کے
فلسفہ کا مطالعہ کرتے وقت اس دو مقصدی کو (جس نے اس کے کام کو خاصہ
پیچیدہ بنا دیا ہے) ضرور پیش نظر رکھنا چاہیے۔ وہ ان دونوں باتوں کو واضح
کرنا چاہتا ہے، کہ اخلاقی قوانین اس جزا و سزا کے خیال کے بغیر بھی واجب العمل
ہیں، جو مذہب نے ان کی پابندی و انحراف کے لیے مقرر کی ہیں، اور یہ قوانین
خدائی ہیں، جن کی پابندی و عدم پابندی کے ساتھ جزا و سزا کا تعلق ہے۔ اسکے
نزدیک ان دونوں قضیوں میں باہم ایک لازمی تعلق ہے۔ کیونکہ عدالت کے
کل ذوی العقول کے مطلق طور پر پابند ہونے سے ہم فلسفیانہ تیقن کے ساتھ
نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ چونکہ خدا عادل ہے اس لیے جو شخص جزا کا مستحق ہوتا
ہے اسکو جزا دیتا ہے اور جو سزا کا مستحق ہوتا ہے، اسکو سزا دیتا ہے، اس کے استدلال کے
پہلے اور زیادہ صحیح معنی میں اخلاقیاتی جزو کی جانچ کرنے سے پہلے مناسب ہے، کہ دو سوالوں میں
امتیاز کر لیں۔ (۱) اخلاق کے بدیہہ اور غیر متغیر اصول کونسے ہیں (۲) ان کا
فرد کے ارادہ سے کیا تعلق ہے۔ اخلاقی اصول کا جس طرح سے فہم ہوتا
ہے، اس کے متعلق اس کا بیان یہ ہے۔ اشیاء باہم بالکل مختلف علائق
رکھتی ہیں۔ ان علائق کا مختلف ہونا لازمی بھی، اور یہ اختلاف علائق ابدی بھی
ہیں۔ اس لیے مختلف اشیاء یا علائق کا ایک دوسرے کے ساتھ ملانا، اور
ایک دوسرے پر عاید کرنا موزون و غیر موزون ہو جاتا ہے یعنی بعض حالات
بعض اشخاص کے موزون و مطابق ہوتے ہیں۔ اور بعض کے صورت اور
خود ان کی نوعیت کی بنا پر موزون و موافق نہیں ہوتے۔ یہ موزونی اور غیر
موزونی عقل کو اسی طرح سے وجدانی طور پر بدیہہ معلوم ہوتی ہے جس طرح سے

ریاضیاتی مقادیر کی مساوات و عدم مساوات۔ اس عام تعقل کو وہ نیکو کاری کے چار بڑے اصول کی مثال دیکر واضح کرتا ہے۔ یعنی (۱) خدا پرستی (۲) عدل (۳) ابنائے جنس کے ساتھ مہربانی (۴) انسان کا فریضہ خود اپنی ذات کے متعلق جس کو وہ سنجیدگی کہتا ہے۔ ان میں سے آخری اصول کی جس طرح سے کلارک تعریف کرتا ہے اس طرح سے اس کی ذمہ داری ایسی بدیہہ و قطعی نہیں ہے، کیونکہ یہ اس امر کی بھی تعلیم دیتا ہے، کہ زندگی کی بقا اور اشتہادات و جذبات کو اس لیئے قابو میں رکھنا کہ انسان اپنے فریضہ کو ادا کرے ضروری ہے۔ اور فریضہ کو گویا اس نے پہلے ہی سے مسلم مان لیا ہے۔ اصول خدا پرستی کی شرح میں وہ کسی ایسی صحت کا خیال نہیں کرتا، جس کی طرف اس کی ریاضیاتی تمثیل اشارہ کرتی ہے۔ اس کی تمثیل کی اہمیت و قوت اصول، معدلت و مرحمت عام میں ظاہر ہوتی ہے، جو اس کے نزدیک معاشری فریضہ کا خلاصہ ہیں۔ اصول معدلت یہ ہے کہ جس کسی فعل کو میں اپنے لیئے دوسرے کیطرف سے جائز یا نا جائز معقول یا غیر معقول خیال کرتا ہوں، اسی فیصلہ کے بموجب مجھے اپنی جانب سے بھی اس کے لیئے اس فعل کو ایسا ہی خیال کرنا چاہیئے۔ یہ اصول بلاشبہ ریاضیاتی اصول کے مشابہ معلوم ہوتا ہے یا یہی اس اصول کے متعلق کہا جاسکتا ہے، کہ چھوٹی خیر کے مقابلہ ہمیشہ بڑی خیر کو ترجیح دینی چاہیئے، خواہ یہ خیر میری ہو یا کسی دوسرے کی۔ اسی اصول کو ہم نے خفیف ــــــ سے اختلاف کے ساتھ مور کے یہاں اس کے نوطیا موریلیا میں دیکھا ہے۔

اگر ان قضایا کی بداہت کسی اعتبار سے بھی مسلم مان لی جائے تو صرف اس امر کا تصفیہ کرنا باقی رہجاتا ہے، کہ ان کا وجدانی وقوف کس حد تک فرد کے ارادہ کے تعین میں فیصلہ کن ہوگا۔ اس باب میں جب کلارک کے الفاظ کا بغور مطالعہ کیا جاتا ہے، تو یہ معلوم ہوتا ہے، کہ جس بات کو وہ دراصل منوانا چاہتا ہے، وہ نہ تو اس قدر واضح ہے، اور نہ اتنی مسلم ہے جتنا کہ اس کے انداز بیان سے مترشح ہوتا ہے۔ بادی النظر میں تو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ وہ بلاکسی استثنا کے اس امر کا مدعی ہے، کہ اس قسم کے صاحب عقل

وجود کو اس وقوف پر عمل کرنا چاہیئے، جو اس کو اخلاقی حقیقت کا ہوتا ہے۔ اس وقوف کے ذریعہ سے ہم یقین کے ساتھ اس امر کا دعویٰ کر سکتے ہیں، کہ خدا (یعنی عقل اعلیٰ جو کائنات کی فرمانروا ہے) اپنی مخلوق کی قسمتوں کا فیصلہ عدالت و رحمت کے مطابق فرمائے گا، اور سوائے اس حالت کے کہ لوگ زبوں حال ہونے ہی کے مستحق نہ ہوں، وہ ان کو خوشحال و مسرور بنائے گا۔ انھیں وجوہ کی بنا پر ہم اس امر کا بھی دعویٰ کر سکتے ہیں، کہ اگر انسان الٹی اور بالکل بیہودہ و غلط آرا اور بری اور لغو عادات و رواجات سے نہایت ہی غیر فطری طور پر خراب ہو جاتے، تو یہ بالکل ناممکن تھا کہ کل بنی نوع انسان اصول معدلت عام پر عمل پیرا ہوتی، اور یہ ایسا ہی ناممکن ہوتا، جیسا کہ یہ باور کرانا کہ دو اور دو چار نہیں ہوتے یہ ہی نہیں کلارک بعض اوقات اخلاقیات و ریاضیات کی تمثیل کو اس قدر کھینچتا ہے، کہ وہ ایسی ترکیبیں استعمال کر جاتا ہے، کہ جن میں "کیا ہے" اور "کیا ہونا چاہیئے" کے اہم امتیاز کا خیال نہیں رہتا بلکہ کہیں کہیں وہ اس امتیاز کو بری طرح نظر انداز کرتا ہے۔ مثلاً وہ کہتا ہے کہ جو شخص ارادۃً معدلت کے خلاف کرتا ہے، وہ گویا اس امر کا ارادہ کرتا ہے، کہ اشیاء کو ایسا بنا دے "جیسی کہ وہ نہیں ہیں" اور "جیسی کہ وہ ہو نہیں سکتیں"۔ اس سے جو کچھ کہ اس کی مراد ہے، اس کو اس نے ایک عام دعوے کی صورت میں زیادہ وضاحت کے ساتھ ظاہر کیا ہے۔ "دراصل ارادہ کا تعین ہر فعل کے اندر اشیاء کی معقولیت اور صورت حال کی مناسبت سے ہونا چاہیئے"۔ یہ فطری اور لازمی ہے اور اس کے ایسا ہونے کی وجہ یہ ہے، کہ فہم کا ایک مدلل و ثابت حقیقت کے آگے سر تسلیم خم کرنا فطری و لازمی ہے۔ اس عبارت اور اس کے مماثل اور عبارتوں سے ہم نتیجہ نکالتے ہیں، کہ اگر کوئی شخص لذت سے دھوکہ کھا کر اصول معدلت و رحمت سے انحراف کرتا ہے، تو کلارک کے نزدیک اسکے پاس ایسا کرنے کی کوئی قوی وجہ نہیں ہوتی، بلکہ اس کی وجہ ایک حد تک یہی ہوتی ہے کہ وہ غیر معقول تعلقات کے زیر اثر ہوتا ہے۔ مگر جب وہ آئندہ جزاؤں اور سزاؤں کی ضرورت پر آتا ہے، تو ہم دیکھتے ہیں کہ اخلاق کی حمایت میں اس کا دعویٰ نمایاں طور پر کمزور ہو گیا ہے۔ یہاں اس کا استدلال

صرف اس قدر ہے، کہ نیکی کو محض نیکی کی خاطر سے اختیار کرنا چاہیئے۔ بدی سے صرف اس خیال سے بچنا چاہیئے، کہ یہ بدی ہے، اگرچہ بجائے خود انسان کو نہ نیکی سے کچھ نفع پہونچتا ہے، اور نہ بدی سے نقصان۔ وہ اس بات کو پوری طرح پر تسلیم کرتا ہے، کہ جب بدی سے برے انسان کو لذت اور منافع دنیا حاصل ہوتے رہیں اور نیکی سے نیک کو نقصان و مصیبت سے دو چار ہونا پڑتا ہے، تو صورت حال بدل جاتی ہے، اور وہ اس کو بھی تسلیم کرتا ہے، کہ انسان کو نیکی کے لیئے ایسی حالت میں جان دینا مناسب نہیں ہے، کہ اُس کا کوئی امکان ہی نہ ہو کہ اس کو اس سے کوئی فائدہ ہوگا۔ یہ وہ تسلیم کرتا ہے، کہ فرد کے نقطۂ نظر سے نیکی کے مقابلہ میں خود غرضی کے اختیار کرنے کے لیئے ایک وجہ ہو سکتی، بشرطیکہ محض ان حالات کا لحاظ کیا جائے، جو انسانی زندگی کے متعلق ہم کو تجربہ کے ذریعہ سے معلوم ہوئے ہیں۔ اگرچہ مجرد یا کلی نقطۂ نظر سے خود غرضی کے مقابلہ میں نیکی کو اختیار کرنا معقول و مناسب ہے۔ دو قسم کی معقولیتوں کے مابین جو تناقض ہے، وہ اس میں شک نہیں کہ اخلاقیاتی حقائق کی حمایت کے لیئے دینیات کی ضرورت ثابت کرنے کے واسطے مفید تھا۔ مگر چونکہ کلارک کا مذہبی فلسفہ اس امر کا طالب ہے، کہ مذہب سے علیحدہ اخلاقی حقیقت کو ثابت کیا جائے (تاکہ ذات باری کی اخلاقی صفات بھی فلسفیانہ طور پر معلوم ہو جائیں) اس لیئے یہ تناقض سخت کمزوری کا باعث ہو جاتا ہے۔ اُس سے عقل عملی کے وجدانات میں تناقض ظاہر ہوتا ہے، جس کی ریاضیاتی وجدانات میں جن سے کہ کلارک نے ان کا مقابلہ کیا تھا کوئی مثال نظر نہیں آتی۔

پس بہ حیثیت مجموعی جس شد و مد کے ساتھ کلارک نے عقلی اخلاق کو نافذ کرنا چاہا تھا، اس سے محض وہ مشکل اور واضح ہوئی جو کہ اخلاقیات کو آزاد فلسفیانہ بنیاد پر قایم کرنے میں کم از کم اس وقت تک پیش آتی ہے جب تک کہ ہابس کی نفسیاتی انانیت کو دبا نہیں دیا جاتا۔ جب تک یہ نہ ہوگا اس وقت تک معاشرتی فریضہ کی معقولیت کو جتنا بھی ثابت کیا جائے گا، اتنا ہی ہم مجرد عقل، اور محبت نفس کے (جس کو معمولی انسان کے اندر فطری مانا گیا ہے)

تصادم کی وجہ سے کسی فیصلہ کن نتیجہ تک نہ پہونچ سکیں گے۔ فرض کرو کہ غیر منصفانہ طرز عمل اسی قدر مہمل ہوتا ہے، جس قدر کہ اس امر کا انکار کرنا دو اور دو چار نہیں ہوتے، بایں ہمہ اگر کسی شخص کو مہمل پن اور بدبختی میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کو کہا جائے تو وہ ظاہر ہے کہ اول الذکر کو اختیار کرلے گا۔ اور جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کلارک یہ نہیں کہتا کہ انسان کا اس قسم کا فعل خلاف عقل ہوتا ہے۔

ف ۶ شیفٹسبری از ۱۶۷۱ء تا ۱۷۱۳ء

اب ضرورت اس کی تھی اخلاقیات کی تعمیر کے لیے کسی دوسری فلسفیانہ بنیاد کو آزمایا جائے۔ معاشرتی فریضہ کے اصول کو عقل مجرد کی شکل میں پیش کرنے کے بجائے، جس کا کسی نہ کسی حد تک فطری محبت نفس کے ساتھ متصادم ہونا ضروری ہے، انسان کے معاشرتی تاثرات کو فطری ثابت کیا جائے یہ دیکھا جائے کہ ان میں اور اس کی خیالی محبت نفس کوئی تعارض نہیں ہے۔ یہ وہ راہ فکر ہے جس کے متعلق کہہ سکتے ہیں، کہ اس کا شیفٹسبری نے ابتداع کیا ہے اس کے معنی یہ نہیں ہیں، کہ وہ پہلا شخص ہے، جس نے ان فطری جذبات پر زور دیا ہے۔ جو انسان کو اس کے ابنائے جنس سے وابستہ رکھتے ہیں۔ متقدمین کا تو ذکر ہی کیا ہے، کمبرلینڈ نے اس پر بالتفصیل گفتگو کی تھی۔ اور کلارک نے اس کو مرحمت عام کی مجرد عقلیت کو ثابت کرتے وقت اس سے کام لیا تھا۔ مگر شیفٹسبری سے پہلے کسی اخلاقی فلسفی نے اس کو اپنے فلسفہ کا اصل اساس نہیں بنایا۔ ابھی تک کسی نے اخلاقیاتی دلچسپی کا مرکز عقل کے علاوہ کسی اور شئے کو نہ بنایا تھا، جس کا تعقل اس طرح پر کیا جاتا کہ یہ مجرد اخلاقی امتیازات یا قوانین الٰہی پر حاوی ہے، اور یہ نہیں کہا تھا کہ جذباتی تحریکات معاشرتی فریضہ کی محرک ہوتی ہیں۔ کسی نے اب تک تجربہ کی ہوشیاری کے ساتھ تحلیل کر کے، ہماری فطرت کے بیغرضانہ اور خودغرضانہ عناصر میں امتیاز نہیں کیا تھا۔ اور استقراءً ان کی کامل ہمنوائی ثابت کرنے کی کوشش نہ کی تھی۔ شیفٹسبری اپنی کتاب انکوائری کانسرننگ ورچو اینڈ میرٹ میں خیر کی انانی تفسیر جس کا موجد ہابس تھا، پر نکتہ چینی سے آغاز کرتا ہے۔ اور جس کی، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں فریضہ کے عقلی وجدانات کے نظریہ سے قطعاً تردید نہ ہوتی

تھی۔ یہ تفسیر تو صرف اس حالت میں صحیح ہو سکتی ہے، جب ہم انسان کو ایسا وجود خیال کریں، جس کو اور کسی سے علاقہ نہ ہو۔ بلاشبہ ہم ایسی ذات کو، اس حالت میں اچھی کہہ سکتے اگر اس کی تحریکات و وجدانات میں ایسی ہمنوائی ہوتی، جس سے اس کو مسرت و اطمینان میں مدد ملتی۔ مگر انسان پر ہم ایک بڑے نظام کی نسبت سے غور کرنے پر مجبور رہیں، اور اس نسبت سے ہم اس پر غور کرتے ہیں، جس کا کہ وہ ایک جزو ہے! اس لیے ہم اس کو صرف اسی حالت میں اچھا کہتے ہیں، جب اس کی تشویقات اس طرح سے تناسب و منتظم ہوتی ہیں، کہ اس وسیع تر نظام کی خیر کی ترقی کے لیے مفید و مناسب ہوتی ہیں۔ نیز یہ کہ ہم اس قسم کی ذات سے نیکی، محض اس لیے منسوب نہیں کرتے کہ اس کے خارجی افعال مفید نتائج کا باعث ہوتے ہیں۔ جب ہم ایک انسان کو نیک کہتے ہیں، تو ہماری مراد یہ ہوتی ہے، کہ اس کے رجحانات، و جذبات اس قسم کے ہیں، جو آپ ہی آپ بلا کسی مجبوری کے معاشرت انسانی کی خیر کا باعث ہوتے ہیں۔ جس کے با اخلاق انسان کو اگر حکومت کے قابو سے رہا کر دیا جائے تو وہ اپنے ابنائے جنس میں تباہی پھیلا دیگا۔ اور ایسے شخص کو ہم متفقہ طور پر نیک نہیں کہتے۔ پس نیکی سے ایک صاحب عقل و فہم ذات کے اندر ایسے بے غرضانہ جذبات متصور ہوتے ہیں، جن کا مقصود براہِ راست دوسروں کی خیر و فلاح ہوتی ہے۔ مگر شیفٹسبری یہ نہیں کہتا کہ اس قسم کی کریمانہ معاشرتی تشویقات ہمیشہ اچھی ہوتی ہیں، اور ایک ذات کو اچھا اور نیک بنانے کے لیے اور کسی قسم کی تشویقات کی ضرورت ہی نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس وہ نہایت وضاحت کیساتھ یہ بتاتا ہے کہ بعض جذبات مثلاً رحم یا محبت والدین، اس قدر قوی ہو سکتے ہیں کہ دوسرے جذبات حسنہ کی قوت و عمل میں خلل ڈالدیں اور ممکن ہے کہ یہ اس قدر شدید ہوں کہ خود اپنے آپ کو اکارت کردیں اور اپنے مقصود کو کھو دیں۔ نیز وہ یہ بھی کہتا ہے، کہ ایسی تشویقات کی کمی جو فرد کی بقا کے لئے مفید ہیں، بنی نوع کے لیے مضر ہو سکتی ہے، اور لہذا بری ہو گی۔ مختصر یہ کہ نیکی یا خیر دونوں قسم کی تشویقوں کی ایک ساتھ موجود ہونے پر مبنی ہے، ہر ایک تشویق باقی تشویقات کی نسبت سے ایک خاص مقدار میں ہونی چاہیئے جس سے کہ مختلف عناصر میں ایک خاص

ہمنوائی و توازن قایم ہو جائے۔ (بنی نوع انسان کی صلاح و فلاح ترقی کا موجب ہونا صحیح توازن و تناسب کا معیار ہے) جب یہ ثابت ہو چکا تو اب تسیفٹسبری کے استدلال کا اصل منشا صرف اس قدر رہ جاتا ہے، کہ بنی نوع انسان میں ذاتی و معاشرتی جذبات کا اسی قسم کا امتزاج و توازن جو قدرتاً عام خیر کا باعث ہوتا ہے، اس فرد کی مسرت و سعادت کا بھی باعث ہوتا ہے، جس کے اندر یہ موجود ہوتا ہے)۔ وہ تسویقات کی تین قسمیں بیان کرتا ہے (۱) فطری جذبات جن کی تعریف میں وہ یہ کہتا ہے، کہ جن کی بنیاد بنی نوع سے محبت نیک نیتی و ہمدردی پر ہوتی ہے۔ (۲) ذاتی جذبات و تاثرات جن میں زندگی کی محبت مضرت کے احساس، جسمانی اشتہا، ان آسایئوں کی خواہش جن سے ہماری زندگی اچھی طرح سے بسر ہو سکتی ہے، تعریف و تحسین کی محبت تن آسانی و آرام کی محبت وغیرہ شامل ہیں۔ (۳) غیر فطری جذبات و تاثرات۔ اس عنوان کے تحت احساس مضرت کے علاوہ تمام کینہ پروری ہی کے جذبات ہی نہیں آجاتے بلکہ ضعیف الاعتقادی وحشیانہ رسم و رواج ادنی درجہ کی اور ذلیل اشتہا، اور بعض بہت ہی شدید جذبات نفس تک داخل ہو جاتے ہیں۔ پہلی قسم کے متعلق وہ یہ کہتا ہے کہ جس شخص کو ان کا تجربہ ہوتا ہے، اس کے واسطے یہ مسرت کا نہایت ہی عمدہ ذریعہ ہیں۔ ذہنی لذات جسمانی لذات پر فوقیت رکھتی ہیں، اور کریمانہ جذبات کے عمل سے انسان کو ذہنی تشفی کا سب سے بڑا خرمن میسر آتا ہے۔ اس کے تین سبب ہوتے ہیں (۱) کریمانہ جذبہ، بذات خود لذت بخش ہوتا ہے (۲) دوسروں کی مسرت سے انسان ہمدردی کی بنا پر مسرور ہوتا ہے (۳) ان کی محبت اور قدر سے خوشی ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ معاشرتی جذبات کا انسانی زندگی میں بہت بڑا مرتبہ ہے۔ کیونکہ جن کو نفس پرستی کے شہوانی اللذاذات کہا جاتا ہے، یہ ان کے لیے بھی لازمی جزو ہیں۔ ان فطری اور عمدہ جذبات کو پوری قوت کے ساتھ رکھنے کے معنی یہ ہیں کہ انسان لذت سے بہرہ مند ہونے کے سب سے بڑے وسائل اور قوت رکھتا ہے۔ ان کا نہ ہونا یقیناً بدبختی اور شر ہے۔ اس طرح پر اگر سطحی نظر سے دیکھا جائے تو

یہ بے غرضانہ تسویقات جن کا مقصد دوسرے کی خیر ہوتی ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انسان کو اپنی خیر سے پرے لیجا رہی ہیں۔ مگر در حقیقت یہ انسان کو اس کی طرف لیجاتی ہیں۔ دوسری طرف وہ جذبات جو انسان کے نفس سے متعلق ہوتے ہیں، جن پر بقول شیفٹسبری محبت کا مدار ہے، ظاہر میں براہِ راست فرد کی خیر کو مقصود رکھتے ہیں۔ مگر براہ راست اُسی وقت اس میں معین ہوتے ہیں، جب ان کو ایک خاص حد کے اندر رکھا جاتا ہے۔ یہ ثابت کرنے کے لیئے وہ غضب کی الم آفریں ہونے شہوانی اشتہاؤں کو حد سے زیادہ سیر کرنے سے لذت کا خون ہوجانے پر اس بے چینی و بیقراری پر، جو طمع اور تحسین کی بے اندازہ خواہش رکھنے سے ہوتی ہے اور ان متعدد خرابیوں پر، جو کاہلی و آرام طلبی پیدا ہو جاتی ہیں، زور دیتا ہے، زندگی کی محبت بھی حد سے زیادہ ہوسکتی ہے، اور اس شخص کی بد مزگی کا باعث ہوسکتی ہے جو اس میں مبتلا ہو۔ وہ کہتا ہے کہ بہ حیثیت مجموعی جس نقطہ پر یہ جذبات و رجحانات فرد کے لیئے مضر ہونا شروع ہوئے اسی نقطہ پر یہ معاشرہ کیلیئے بھی مضر ہونا شروع ہوجاتے ہیں۔ اور اس نقطہ سے پہلے یہ انفرادی اور اجتماعی دونوں طرح کی خیر و فلاح کیلیئے مفید تھے مگر وہ ان دونوں نقطوں کی مطابقت کسی واضح وقطعی استدلال سے ثابت کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔

یہ امر کہ غیر فطری جذبات سے ہر عمدہ توازن والے ذہن سے خارج ہیں خود ان کے تعقل سے واضح ہے، کیونکہ ان کی تعریف میں یہ کہا گیا ہے، کہ یہ ایسے جذبات ہیں، جن سے نہ تو انفرادی فائدہ ہوتا ہے، اور نہ اجتماعی۔ لیکن اس مقام پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے، کہ خالص کینہ پروری کی خواہشیں۔ (اور یہاں زیادہ تر یہی اس کے پیش نظر ہیں) اپنے اندر ایک طرح کی لذت رکھتی ہیں۔ اور اگر کہیں یہ قوی ہوں تو ان کے اندر فرد کی مسرت کا ایسا اہم عنصر ہوتا ہے، کہ اس کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ مگر اس خیال کو شیفٹسبری قطعاً غلط سمجھتا ہے۔ "محبت کرنا اور مہربانی سے پیش آنا۔ بجائے خود ایک خوشی ہوتی ہے" ایسی خوشی جس سے پہلے کسی قسم کی بے چینی یا تکلیف

نہیں ہوتی، اور اس سے تشفی و اطمینان کے علاوہ پیدا بھی کچھ نہیں ہوتا۔ اسکے برعکس عناد نفرت اور دشمنی دراصل تکلیف اور الم ہیں، اور ان سے اس کے علاوہ کوئی لذت بھی پیدا نہیں ہوتی، کہ غیر فطری خواہش ذرا دیر کے لیے کسی ایسی شئے سے دب جاتی ہے، جو اس کو ٹھنڈا کرتی ہے، یہ لذت کتنی ہی قوتی کیوں نہ معلوم ہو، مگر اسے محض اس حالت کی خرابی ظاہر ہوتی ہے جس سے کہ یہ پیدا ہوتی ہے۔ اگر اس پر ہم دوسروں کی بدخواہی کا احساس بھی زیادہ کردیں، تو یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ اس کے قسم کے خوفناک غیر فطری اور جذبے رکھنے کے معنی سخت بدحال و زبوں احوال ہونیکے مساوی ہیں۔ اس طرح سے ہم پھر اس عام نتیجہ کے نکالنے پر مجبور ہیں، کہ جذبات کا جو توازن اور ہمنوائی اجتماعی خیر کے لیئے مفید ہے وہی انفرادی خیر کے لیے بھی مفید ہے۔

اب تک میں نے نظریۂ احساس اخلاقی کا کوئی حوالہ نہیں دیا ہے، جس کو بعض اوقات شیفٹسبری کا اساسی اصول کہا جاتا ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ نظریہ اگرچہ خاص اور اہم ہے، مگر اس کے اصلی استدلال کے لیئے کوئی زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔ یہ اس کی اخلاقیاتی عمارت کی کنجی نہیں، بلکہ چوٹی ہے۔ شیفٹسبری کے نزدیک ایسا شخص جس میں کسی قسم کی اخلاقی حس بھی نہ ہو، وہ بھی اپنے لیئے یہی مفید پائے گا، کہ اپنے انانی و اجتماعی جذبات میں وہ توازن قائم رکھے، جو بنی نوع انسان کے لیئے مفید ہے۔ اس قسم کے انسان کا اگر وجود ہو، تو اس کے متعلق کہہ سکیں گے، کہ اس میں اچھائی تو ہے، مگر فضیلت یا نیکی نہیں ہے۔ مگر شیفٹسبری کے نزدیک اس قسم کا انسان درحقیقت دستیاب نہیں ہوسکتا۔ ایک صاحب عقل ذات کے اندر، محض ان ذوات ہی سے جذبات نہیں ہوتے جن کا اس کو خارج میں احساس ہوتا ہے، بلکہ خود افعال اور جذبات رحم مہربانی شکرگذاری، اور ان کے مخالف جذبات تخیل کی بدولت ذہن کے سامنے آتے ہیں، اس کے معروض بن جاتے ہیں۔ پس اس تخیلی حس کی بدولت خود ان جذبات کی نسبت ایک اور جذبہ پیدا ہو جاتا ہے اور وہ نیکی یا اچھائی کو محض اس کے ذاتی حسن و قیمت کی خاطر، دوست رکھنے لگتا ہے۔

اور اس کے عکس سے اس کو نفرت ہو جاتی ہے۔ اس کے خیال کے بموجب کسی ایسی صاحب عقل ذات کا تخیل نا ممکن ہے۔ جس کے اندر یہ اخلاقی یا انفعالی حیثیت نہ ہو۔ اس سے نکوکاری اور نیک کرداری کی اور تحریک ہوتی ہے، (اور انانی و اجتماعی جذبات کے توازن میں اگر کمی رہ بھی گئی ہوگی، تو وہ اس سے پوری ہو جائے گی) اور جس دلیل سے اجتماعی و انفرادی خیر ایک ثابت کی گئی ہے، اس میں ایک تشفی کا اور اضافہ ہو سکتا ہے، کیونکہ شیفٹسبری کے نزدیک اگر حاسہ اخلاقی خراب نہ ہو گیا ہو، تو اس کا عمل اس فیصلہ کے مطابق ہوتا ہے، کہ کونسی شے بنی نوع انسان کی بہتری میں مفید ہے اور کونسی نہیں ہے اگرچہ بظاہر یہ کسی ایسے فیصلہ کو متلازم نہیں ہے۔ نیز وہ یہ بھی کہتا ہے کہ کوئی نظری رائے حاسۂ اخلاقی کو بلا واسطہ اور براہ راست بیکار و معطل نہیں کر سکتی مگر رسم و رواج بے اعتدالی عمل اس کو بڑی حد تک ضائع کر دیتے ہیں، اور کسی ایسے جھوٹے مذہب سے ممکن ہے یہ بالکل ہی منقلب ہو جائے جس میں ہم کو ایسے معبود کا احترام کرنا پڑے جس کے اندر بد اخلاقی کی صفات ہوں۔

شیفٹسبری کی کتاب "خصوصیات" نے انگریزی اخلاقیات کی تاریخ میں انقلاب پیدا کر دیا۔ اس کے بعد جو علمائے اخلاق کی پشت گذری ہے، ان کے یہاں مجرد عقلی اصولوں کی بحث پس پشت جا پڑتی ہے۔ اور اس کی جگہ ذہن انسانی کا تجربی مطالعہ اور اس کی مختلف تشویقات عواطف کے واقعی عمل کا مشاہدہ لے لیتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس سے پہلے کے مصنفین نے تجربی نفسیات سے غفلت نہیں برتی۔ ان میں سے ہوبز نے جذبات کی بحث کرتے وقت ڈیکارٹ کی تقلید کی تھی۔ اور لاک کا رسالہ اپنی جھونپڑیں نسبتاً شدید تحریک کا باعث ہوا تھا۔ بایں ہمہ شیفٹسبری علمائے اخلاق میں سے پہلا ہے جو نفسیاتی تجربہ کو صراحتاً اخلاقیات کی بنیاد قرار دیتا ہے۔ اس کے اشاروں کو ہچیسن نے ترقی دیکر اخلاقی فلسفہ کا نہایت ہی عمدہ نظام بنا دیا۔ اور اگر براہ راست نہیں تو ہچیسن کے واسطے سے انھوں نے ہیوم کے نظریات کو متاثر کیا۔ اور اس طرح سے ان کا تعلق بعد کی افادیت سے

قائم ہو جاتا ہے۔ علاوہ بریں شیفٹسبری کے اصل استدلال کے مواد کو بٹلر نے اختیار کیا۔ اگرچہ یہ اس کی قوی اور محتاط ذہانت سے بغیر ترمیم و اصلاح کے نہ رہ سکا۔ دوسری طرف شیفٹسبری کی اخلاقیاتی رجائیت چونکہ موثر تو زیادہ تھی، اور صحت و قطعیت کا عنصر اس میں کم تھا، اور نیز اس کا تعلق فطری مذہبیات سے تھا جس سے مذہب عیسوی کا طریقہ غیر ضروری متصور ہوتا تھا۔ (بلکہ اس سے اس کی خرابی ظاہر ہوتی تھی)، اس لیے راسخ العقیدہ اہل مذہب اور کلیسی آزاد خیال بھی اس کی مخالفت کیے بغیر نہ رہ سکتے تھے۔ ان آخر الذکر میں سے مینڈیولی جو شہد کی مکھیوں کے افسانے یا انفرادی عیوب اور اجتماعی منافع کا مصنف ہے۔ مینڈیولی بہت مشہور تھا۔ اس کو اخلاقی فلسفی تو مشکل سے کہا جا سکتا ہے۔ اگرچہ اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ وہ نہایت عمدہ فلسفیانہ بصیرت رکھتا تھا۔ مگر اس کے ساتھ ہی اس کے مخالف اخلاق معمے ظاہری تطابق سے بھی معرا ہیں۔ اس کو اس امر کا یقین ہے کہ نیکی (جہاں کہیں کہ یہ محض بناوٹ نہیں ہوتی) وہاں بھی محض مصنوعی ہوتی ہے۔ مگر اس کو اس امر کا قطعی یقین نہیں ہے کہ معاشرہ کو جذبات و اشتہائات کے بیہودہ وسلے صرف الجھاوے مفید ہیں یا سیاسیات دانوں کے لیے ایسی شے کا اختراع موجب فخر ہو سکتا ہے، جس کو انھوں نے انسان جیسی بیوقوف مخلوق کے غرور و ناز کے جذبے سے کھیل کر ایجاد کیا ہے۔ لیکن جس خیال کو وہ اس طرح جرأت کے ساتھ ظاہر کرتا ہے، یعنی کہ اخلاقی ضبط انسان کے لیے فطری نہیں بلکہ یہ اس پر خارج سے عائد کیا گیا ہے، وہ اس کے عہد کے مہذب لوگوں میں عام طور پر رائج تھا، اور برکلے کی کتاب الکیسی فران اور اس سے بھی زیادہ مشہور بٹلر کی کتاب سرمنس سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

بٹلر از ۱۶۹۲ء تا ۱۷۵۲ء۔

"فطرت انسانی کا وہ نظریہ جس کے خلاف بٹلر وعظ کہتا ہے، وہ پوری طرح مینڈیولی کا نہ تھا، اور نہ اس کو صحیح معنی میں ہابس کا کہہ سکتے ہیں۔ اگرچہ بٹلر اس پر اس طرح سے بحث کرتا ہے کہ گویا اس کی فلسفیانہ بنیاد بھی ہابس کی

نفسیات میں ہے۔ یہ گویا ہابس ہی کا فلسفہ تھا جس کو اس طرح سے پلٹ دیا گیا تھا، اس کا اندر کا حصہ باہر کی طرف آگیا، یعنی تعمیری ہونے کے بجائے اس کو بے ضابطہ اور خود پرست بنا دیا گیا تھا۔ ہابس نے کہا تھا کہ انسان کی حالت فطرت غیر اخلاقی و غیر منتظم تھی۔ اخلاقی قوانین امن و امان کا ذریعہ ہیں، جو بقائے نفس کا موجب ہے۔ اس خیال کے مطابق جس حد تک اخلاق سے ہابس بحث کرتا ہے وہ اگرچہ ایک معاہدہ کی صورت رکھتا ہے، اور اس کے عمل میں آنے کے لیے معاشری پیمان ضروری ہے، جس سے کہ حکومت قائم ہوتی ہے، مگر فی الحقیقت یہ بحیثیت صاحب عقل ہونے تمام انسانوں کو مکلف بناتا ہے۔ مگر اس کے برعکس جو مفروضہ ہے یعنی جو کچھ فطری ہے اس کا قرین عقل ہونا بھی ضروری ہے، اکثر لوگوں کے دلوں میں باقی رہا۔ جن کو اس کا یقین آگیا کہ بے لگام انانیت ہی فطری ہے۔ ان دو اعتقادوں کی ترکیب سے ایسے نتائج پیدا ہونے کا امکان تھا جو عملی طور پر امن عامہ کے خلاف تو نہ تھے۔ مگر بہرحال معاشرتی طمانیت کے لیے خطرناک ضرور تھے۔ اس نظریہ کی مخالفت میں بٹلر اپنے محض ضمیر کے فطری اقتدار ہی پر زور نہیں دیتا، جیسا کہ بعض اوقات بے پروائی سے اس کے متعلق فرض کر لیا جاتا ہے، اور جس کو اس کے حریف مصنوعی کہہ کر رد کرتے ہیں۔ بلکہ وہ ایک اور دقیق و موثر دلیل بھی استعمال کرتا ہے، اولاً تو وہ شیفٹسبری کی طرح سے یہ ثابت کرتا ہے، کہ معاشرتی جذبات بھی اسی طرح سے فطری ہیں، جس طرح سے وہ اشتہائیں اور خواہشیں جو نسبتاً براہ راست بقائے نفس کا باعث ہوتی ہیں۔ اس کے بعد وہ اور آگے بڑھتا ہے، اور رواقیہ کے نظریۂ فطرت یعنی فطری اشتہاؤں کے اولین مقاصد، کو زندہ کر کے کہتا ہے، کہ لذت ان تسویقات کی بھی مقصد اولیں نہیں ہے، جن کو شیفٹسبری جذبات نفس میں سے تسلیم کرتا ہے۔ بلکہ یہ ایک نتیجہ ہوتی جو اُن کے اپنی فطری غایتوں کے حاصل کر لینے سے حاصل ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم کو محبت نفس، یعنی اس خواہش ہر شخص کو اپنی مسرت کے متعلق ہوتی ہے یا لذت کو ان جزوی جذبات اشتہاآت اور خواہشوں سے ممتاز کرنا

چاہیئے، جن کا مقصود لذت کے علاوہ اور کچھ ہوتا ہے، اور جن کی تشفی سے انسان کو لذت محسوس ہوتی ہے۔ آخر الذکر جذبات غرضمندانہ مشغولی ہی کے تصور علیحدہ تسویقات کی صورت ہیں مفروض ہیں کیونکہ اگر اس قسم کی خواہشیں پہلے سے موجود نہ ہوتیں تو نفس کے لئے، کوئی لذت اپنا مقصود بنانے کے لئے نہ رہجاتی۔ مثلاً محبت بھوک کا مقصود غذا کا کھانا ہے نہ کہ کھانے کی لذت، لہذا بھوک اسی طرح سے غرضمندانہ نہیں ہے، جس طرح سے کہ مرحمت نہیں ہے، کیونکہ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ مسرت جو محبت نفس کی مقصود ہے، اس کا حیوانی لذات بھی ایک جزو ہیں، تو یہی محبت اور ہمدردی کی لذت کے متعلق بھی کہا جاسکے گا۔ جسمانی اشتہائیں (یا اور خواہشیں) محبت نفس کی اشکال نہیں ہیں یہ امر اس واقعہ سے بھی ظاہر ہے کہ ان میں سے ہر ایک بعض حالات میں اس کی مخالف ہو جاتی ہے۔ بلاشبہ اکثر ایسا ہوتا ہے، کہ انسان جذبہ پر اپنے حقیقی مفاد کو قربان کر دیتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہم اس قسم کے طرز عمل کو انسان میں بہ حیثیت صاحب عقل ہونے کے فطری نہیں کہہ سکتے۔ بلکہ اس کے اندر ہم اسی کو فطری سمجھتے ہیں۔ کہ وہ اپنی عارضی و لمحی تسویقات کو قابو میں رکھے۔ اس طرح پر فطری اور غیر منضبط انائیت کا تصور نفسیاتی اعتبار سے خیال باطل ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ (۱) انسان کی اولین تسویقات کو کسی حالت میں بھی قطعی طور پر انائی نہیں کہہ سکتے اور (۲) انسان صحیح معنی میں اس وقت تک خود غرض نہیں ہو سکتا، جب تک کہ وہ اپنے اندر ضبط پیدا نہ کرلے۔ بلکہ کہنا تو یہ چاہیئے کہ خود غرض کو دو اعتبار سے خود پر ضبط رکھنا چاہیئے۔ اور معقول محبت نفس کو اور تسویقات ہی کو نہیں بلکہ خود کو بھی قابو میں رکھنا چاہیئے۔ کیونکہ مسرت ایسے احساسات کی بنی ہوئی ہے جو محبت نفس کے علاوہ اور تسویقات کی تشفی سے حاصل ہوتی ہے، اس لئے اگر محبت نفس کی حد سے زیادہ شدت ہوگی، تو اس سے مسرت جو محبت نفس کا مقصود ہے اس میں کمی ہونی لازمی ہے۔

پس بٹلر کے نزدیک فطرت انسانی کا عملی روح ایسی تسویقات کا نظام نہیں ہے، جس میں اس کو عمدہ حالت میں رکھنے کے لئے ایک خاص قسم کا توازن و ہمنوائی قائم رکھنے کی ضرورت ہے۔ بلکہ یہ ایسا نظام ہے جس عمل کے بعض سرچشمے فطری طور پر

حکمراں اور ضابطہ رہتے ہیں، اور باقی فطری طور پر اس ضبط کو تسلیم کرتے ہیں۔ آخرالذکر کے متعلق بٹلر شیفٹسبری کے ساتھ اس امر میں متفق ہے کہ تمام وہ تسویقات جن کو فطری کہا جاسکتا ہے، تمام وہ تحریکات جو فطرت انسانی کے اصل خاکہ اور ساخت سے متعلق ہیں، ان کا ایک جائز حلقۂ عمل ہوتا ہے۔ یہ ان تسویقات پر بھی صادق آتا ہے، جو ضرر رسانی سے متعلق ہوتی ہیں، جن کے مابین وہ (۱) محض جبلی جذبۂ انتقام جس کو وہ کسی یکایک خرابی سے نفس کی حفاظت کرنے میں مفید کہتا ہے۔ اور (۲) عمدی انتقام جس کا صحیح مقصود محض نقصان نہیں بلکہ ظلم و ناانصافی ہے، امتیاز کرتا ہے۔ جب اس کو مناسب طور پر محدود رکھا جاتا ہے تو اس قسم کا عمدی انتقام معاشرتی نقطہ نظر سے مفید ہوتا ہے، بلکہ عدالت کو قرار واقعی طور پر عمل میں لانے کے لیے ناگزیر ہوتا ہے، کیونکہ اگرچہ یہ بہت ہی مستحسن ہے کہ لوگ بدکردار دل ٹھنڈے دل سے غور کر کے کیفر کردار کو پہونچائیں، مگر تجربہ کہتا ہے کہ وہ ایسا نہیں کرینگے۔ جب صورت حال کے اندر انتقام کو دخل نہیں ہوتا تو صحیح معنی میں ایک شخص کو دوسرے کے ساتھ براہِ راست دشمنی بھی نہیں ہوتی۔ رشک و حسد محض تفوق کی خواہش جس کے پورا کرنے کے لیے برے ذرائع استعمال کیے جاتے ہیں، مختصر یہ کہ ہماری تمام فطری خواہشیں اشتہائیں اور جذبے اپنے فوری نتائج کے اعتبار سے محبت نفس اور مرحمت دونوں سے کتنے ہی ممیز و ممتاز کیوں نہ ہوں، مگر مناسب حدود میں ان میں اجتماعی و انفرادی دونوں خیروں کو ترقی دینے کا رجحان ہوتا ہے۔ اگرچہ ان کا ایک مجموعہ جن میں حیوانی اشتہائیں داخل ہیں، دراصل فرد کی خیر و فلاح ہی کی مائل ہے، اور دوسری خواہشیں جیسی کہ عزت نیکنامی، محبت معاشرۃ (جو اس کی خیر و فلاح کی محبت سے علحدہ ہے) کامیاب عیب کے خلاف غصہ، یہ دراصل اجتماعی خیر کی طرف مائل ہیں۔

اس حد تک تو عمل کے، ان فطری ذرائع کے متعلق کہا گیا ہے، جن کے لیے ضبط کی ضرورت ہے۔ بٹلر کے خیال میں ان اصولوں کا پتہ چلانا اور بھی دشوار ہے، جو فطرتاً ضابط ہیں اُس کے پہلے سرمن کی زبان سے تو کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ اس قسم کے تین اصول ہوتے ہیں۔ محبت نفس، مرحمت و ضمیر۔ ان میں پہلے دو ثانوی

طور پر تسویقات کے ان دو مجموعوں پر قابو رکھتے ہیں، جو دراصل انفرادی و اجتماعی خیر کی مائل ہوتے ہیں۔ ضمیر سب سے بڑا حاکم و نگراں ہے۔ مگر بٹلر کی عبارت کا بغور مطالعہ کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے، کہ مرحمت کے تعقل سے وہ جو کچھ سمجھتا ہے، وہ متعین طور پر عام خیر کی خواہش نہیں ہے، بلکہ خاص افراد کے لیئے جذبۂ محبت ہے "اگر بنی نوع انسان میں دوستی کا کوئی رجحان ہے"۔ اگر کوئی ایسی شئی ہے جس کو رحم والدینی اور اولادی محبت کے نام سے موسوم کر سکتے ہیں"۔ اگر فطرت انسانی میں کوئی ایسا جذبہ ہے، جس کی غرض و غایت دوسرے کی خیر ہے، تو یہ مرحمت ہے۔ ممکن ہے کہ لیسے اجتماعی مرحمت (یا عام بنی نوع انسان کی مسرت کے خیال) کے ضمیر اور خاص قسم کے جذبات سے علیٰحدہ وجود رکھنے کی بابت شک ہو۔ اور زیادہ یقین کے ساتھ تو یہی کیا جا سکتا ہے کہ ہیرنس لکھتے وقت اس نے شیفٹسبری کے اس خیال کو قطعی طور پر ترک نہ کیا تھا کہ ضمیر کے مطابق بہ حیثیت مجموعی کل معاشرہ کی خیر یا سعادت کردار کی غایت اصلی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بنی نوع انسان ایک قوم ہے اور ہم سب کو ایک دوسرے سے تعلق و نسبت ہے، کردار کی ایک اجتماعی غرض و غایت ہے، جس کے پورا کرنے کے لیئے ہر فرد مکلف ہے۔ بہر حال وہ (ہیچیسن کی طرح) اجتماعی مسرت انفرادی مسرت کی خاموش خواہش (جس کو کہ وہ محبت نفس کہتا ہے) کے پہلو بہ پہلو ایسی ہی خاموش خواہش واضح طور پر تسلیم نہیں کرتا۔

پس روح کی سیاست میں ضمیر اور مناسب محبت نفس دو اقتدار باقی رہ جاتے ہیں۔ ان کے متعلق بٹلر کا درحقیقت یہ خیال نہیں ہے (جیساکہ عام طور پر فرض کیا جاتا ہے) کہ محبت نفس دراصل ضمیر کے تابع ہوتی ہے۔ کم از کم اگر ہم عملی تعلق سے قطع نظر کر کے ان دونوں کے نظری تعلق پر غور کریں، تو اسی نتیجہ پر پہونچتے ہیں۔ ان پر وہ علیٰحدہ علیٰحدہ اصولوں کی حیثیت سے بحث کرتا ہے، اور ان کے اقتدار کو ایک دوسرے سے اس قدر علیٰحدہ مانتا ہے، کہ یہ قرین فطرت نہیں ہے، کہ ان میں سے کسی ایک کو بھی تابع بنایا جائے۔ مناسب حد تک محبت نفس اور ضمیر فطرت انسانی میں دو بڑے اور اعلیٰ اصول ہیں۔ اگر کسی فعل میں اور سب اصولوں کی خلاف ورزی ہو جائے، تو صرف اس کی فطرت کی مطابقت اس کو موزون بنا دیتی ہے۔ لیکن

اگر ان دونوں میں سے کسی کی خلاف ورزی ہو جائے، تو پھر وہ فعل غیر موزون ہو جاتا ہے۔ وہ تو یہاں تک کہتا ہے کہ بالفرض محال، اگر ان دونوں اصولوں میں کبھی تصادم ہو جائے (کیونکہ ان میں تصادم ہونا ناممکن ہے) تو ضمیر کو محبت نفس کے آگے سر تسلیم خم کرنا پڑے گا۔ چونکہ "مسرت اور بدبختی کے متعلق ہمارے تصورات ہم سے قریب ترین اور ہمارے لیئے اہم ترین ہوتے ہیں۔۔۔ اگرچہ نیکی اور اخلاقی راستبازی صائب و خیر کی محبت اور ان کی تلاش پر مشتمل ہوتی ہے! تاہم جب ہم کسی وقت اطمینان سے غور کرتے ہیں، تو ہم اس طرز عمل کو یا کسی طرز عمل کو اس وقت تک صحیح نہیں سمجھ سکتے، جب تک کہ ہم کو اس کا یقین نہ ہو، کہ یہ ہمارے لیئے مسرت کا باعث ہوگا، یا کم از کم ہماری مسرت کے منافی نہ ہوگا شیفٹسبری کے استدلال میں بھی یہی فرض کیا گیا ہے، کہ آخری فیصلہ انفرادی غرض ہی سے ہونا چاہیئے۔ لیکن اس نے اس کو واضح طور پر بیان نہیں کیا۔ باوجودیکہ اس نے بے غرضانہ جذبات و تسویقات پر انتہا سے زیادہ زور دیا ہے، مگر جب وہ خود سے یہ سوال کرتا ہے کہ نیکی کی ذمہ داری ہم پر کیونکر عائد ہوتی ہے، یا یہ کہ نکوکار کیوں بنیں تو اس کے ذہن میں انانی نقطۂ نظر کے علاوہ اور کسی نقطہ سے اس کا جواب نہیں آتا۔ وہ اپنے فائدے کی خاطر نیکی کی راہ اختیار کرے۔ اس کے اسباب تمام و کمال محبت نفس سے متعلق ہیں۔ لیکن بٹلر کا خیال یہ ہے کہ میرے خیال سے شیفٹسبری کے خیال کی تصحیح ہوتی ہے۔ کیونکہ میں نے ضمیر کے اقتدار کا خاص طور پر لحاظ رکھا ہے۔ اور یہ تصحیح کسی ایسے ارتیابی کے مقابلہ میں نہایت ہی اہم ہے، جو عالم میں نیکی کے مسرتی رجحان کا یقین نہ رکھتا ہو۔ اسکا خیال ہے کہ اگر ضمیر کا فطری اقتدار تسلیم کر لیا جائے، تو اس قسم کا ارتیابی بھی اس بارے میں شک نہیں کر سکتا۔ دنیاوی منافع پر فریضہ کو ترجیح ہے۔۔۔ قطع نظر الہامی مذہب کے احکامات کے۔ کیونکہ ضمیر کے احکام واضح و یقینی ہوتے ہیں اور خود غرضی کے اندازے محض ان نتائج کی طرف لیجاتے ہیں، جن کے صحیح ہونے کے متعلق گمان غالب ہوتا ہے۔ اور جہاں دو اقتداروں میں تصادم ہوتا ہے، تو وہاں زیادہ یقینی ذمہ داری و مجبوری کم تر یقینی کو لازمی طور پر بالکل فنا کر دے گی۔ پس بٹلر کی اخلاقیاتی عمارت اس بنیاد پر قائم ہے، جسکو محتاط رجائیت

کہا جاسکتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ فرض کرنا بالکل معقول ہے کہ جن دو اندرونی
حکومتوں کے ماتحت ہم اپنے آپ کو فطری طور پر پاتے ہیں، وہ ایک دوسرے
کے مخالف نہیں بلکہ موافق ہیں، جب تک کہ اس کے مخالف ثبوت ہم تک نہ پہنچ جائے
اور اس قسم کا ثبوت ہم تک پہنچنا ناممکن ہے کیونکہ انسانی اندازہ قطعی طور پر غیر یقینی ہوتا
ہے۔ انسان کی نیکی اور اس کی مسرت کو ایک قیاس کرنے کے لئے ایک اور نفسیاتی سبب
بھی ہے، جو وہ عمل کے اچھے اور برے پھل کی بصیرت میں پاتا ہے، جو ایک قطعی فطری
ایتلاف کی بنا پر ہماری اخلاقی خیر و شر کی بصیرت کے ساتھ ہوتا ہے۔

بٹلر کا فطرت انسانی کے انضباطی اصولوں کا واضح طور پر دو قرار دینا
فلسفۂ اخلاق میں ایک اہم قدم ہے، کیونکہ یہ اس اساسی فرق کو نمایاں کر دیتا ہے،
جو دور حاضر کے انگلستان اور یونانی رومی دنیا کے اخلاقی فکر میں تھا۔ یہ فرق اس
بنا پر اور بھی نمایاں ہو جاتا ہے کہ بٹلر کا عام اصول یعنی فطرت کے مطابق زندگی بسر
کرنا، رواقیت سے ماخوذ ہے، اور اس کا فطرت انسانی کے متعلق یہ خیال کہ
یہ تسویات کا ایک باقاعدہ نظام ہے، صراحۃً فلاطونی ہے لیکن فلاطونیت
رواقیت اور یونان کے اخلاقی فلسفہ میں عام طور پر صرف ایک اصول یا حکمراں
قوت تسلیم کی گئی ہے، جس کو عقل کہا جاتا ہے، اب اس کے ضبط کو جس طرح سے
چاہے سمجھا جائے۔ جدید اخلاقیاتی خیال میں، جب پوری طرح پر واضح ہو تو
اس میں دو اصول برآمد ہوتے ہیں۔ عام عقل اور انانی عقل ضمیر اور محبت نفس۔
یہ ثنویت جیسا کہ بیان ہو چکا ہے، کلارک کے یہاں معقول کردار کی بحث
میں مبہم طور پر نظر آتی ہے۔ اور شیفٹسبری کی نیکی یا فضیلت کی ذمہ داری کے بیان میں مضمر
معلوم ہوتی ہے، مگر بٹلر نے جسطرح اسکو واضح طور پر تسلیم کیا ہے، اس سے پہلے
کہ والیسٹن اپنی کتاب "ایلیجین آف نیچر ڈیلنیٹیڈ" (سنہ ۱۷۲۲ء)
میں تقریباً اسی طرح سے تسلیم کر چکا تھا۔ اس کتاب میں ہم پہلی مرتبہ اخلاقی خیر،
اور فطری خیر، یا مسرت پر اس طرح علیحدہ علیحدہ بحث دیکھتے ہیں کہ گویا عقلی
تلاش و جستجو کے یہ دو مقصد ہوں۔ ان کی ہمنوائی کو اخلاقی علم سے نہیں، بلکہ مذہبی
اعتقاد و ایمان سے متعلق سمجھا جاتا ہے۔ والیسٹن کا اخلاقی شر کا نظریہ کہ شر

والیسٹن
(سنہ ۱۶۵۹ء تا سنہ ۱۷۲۴ء)

صحیح قضیہ کی عملی تردید پر مشتمل ہوتا ہے، کلارک کی تعلیم کے سب سے زیادہ ادق حصہ سے بہت مشابہ ہے، اور یہ بٹلر کے پسند آنے کے قابل نہ تھا۔ جو سختی کے ساتھ عام سمجھ کے مطابق رہتا ہے۔ مگر مسرت یا لذت کے متعلق جو اُس کا بیان ہے کہ یہ صحیح طور پر مستحسن غایت ہوتی ہے جو ہر صاحب عقل کی مقصود ہونی چاہیئے۔ بٹلر کی محبت نفس کے تعقل کے بالکل مطابق ہے۔ اور وہ اخلاقی حساب جس سے کہ والیسٹن لذات و آلام کا مقابلہ کرتا ہے، اور مسرت کے تصور کو کمی طور پر صحیح بنانے کی کوشش کرتا ہے، فلسفۂ بنیتھم کی طرف پیشقدمی ہے۔

اگر ہم ضمیر اور محبت نفس دونوں کے اقتدار کا اُن کے فطری دعادی سے علیحدہ کوئی سبب تلاش کرتے ہیں، تو ہمیں بٹلر کے فلسفہ کا وہ جزو نظر آتا ہے، جو ناقص طور پر بیان ہوا ہے۔ محبت نفس کی معقولیت کی نسبت وہ کسی تشریح و توجیہ کی ضرورت محسوس نہیں کرتا۔ وہ صرف یہ کہتا ہے کہ انسان کا بحیثیت ایک ذی عقل مخلوق کے یہ فرض ہے، کہ مسرت کو غایت اصلی بنانے کے لئے اس پر غور کرے۔ لہذا انسان کا اپنی مسرت کو غرض بنانا ایک کھلا ہوا فریضہ ہے۔ ضمیر کی معقولیت ایک بالکل مختلف امر ہے۔ یہاں اس کے سامنے ایسے علمائے اخلاق کے کارنامے تھے جیسے کلارک ہے، جنھوں نے اخلاقی اصولوں کو ریاضی کے ضابطوں کے طور پر عقلی وجدانات یا ضوابط سے ثابت کیا تھا۔ اس استدلال کو بٹلر صحیح تسلیم کرتا ہے، مگر اس کا اتباع نہیں کرتا۔ اس کو کلارک کے ساتھ اس امر میں اتفاق ہے کہ ہر قسم کے افعال میں ارادہ سے پہلے ایک قسم کی موزونی یا غیر موزونی ہوتی ہے، جس سے خدائی کردار کا تعین ہوتا ہے۔ اور اخلاقی فرائض صورت حال کی نوعیت سے پیدا ہوتے ہیں اور اخلاقی ضوابط وہ ہوتے ہیں، جن کی معقولیت ہم پر متحقق ہو چکتی ہے۔ پس بدی فطرت و عقل دونوں کے منافی ہے۔ قطع نظر اس سے کہ یہ ہماری فطرت کے کسی اصول کے مخالف ہوتی ہے۔ با اینہمہ وہ کبھی اس مجرد معقولیت کے ظاہر کرنے کی کوشش نہیں کرتا، جس کا اخلاقی اصولوں کے سلسلہ میں وہ ذکر کرتا ہے۔ اس کا

طریقہ یہ ہے کہ نفسیاتی غور و فکر سے یہ پتہ چلائے کہ ضمیر کونسے احکام صادر کرتا ہے۔ وہ ان احکام کو بدیہہ ضابطوں اور اخلاق کے وجدانی اصولوں میں منتقل کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔ اس طریقہ سے آخر کار وہ اس نمایاں فرق کے تسلیم کرنے پر مجبور ہوتا ہے جو اخلاقی استعداد کی جہات اور اُن نتائج کے مابین ہے۔ جن کی طرف عام مسرت کا خیال لے جا سکتا ہے۔ میں نے "آخر کار" اس لئے کہا ہے کہ بٹلر کے اخلاقی خیالات کے نشو و نما میں وجدانی اور افادی اخلاقیت کے مابین بتدریج وہ اختلاف ہونے لگتا ہے جس نے حال کے اخلاقی مباحث میں بہت کچھ جگہ لی ہے۔ ابتدائی مصنفین میں یہ اختلاف بہت ہی غیر نمایاں تھا۔ کلارک کو کمبر لینڈ سے کوئی اختلاف نہیں ہوتا۔ اور شیفٹسبری اخلاقی حاسہ کا معمولی حالت میں کچھ ایسا تعقل کرتا ہے جو ان افعال کو جو ہی نوع کی مسرت کے لئے مفید ہوتے ہیں، فوراً پسند کر لیتا ہے۔ اور بٹلر کے نویں وعظ عفو تقصیرات کی عبارت میں جس کو اوپر نقل کر آئے ہیں ضمیر اور مرحمت کے عملی فرق کو ہنوز نظر انداز کیا گیا ہے۔ مگر بارھویں وعظ میں (جو ہمسایہ کی محبت کے اوپر ہے) ایک خفیف سا اشارہ ہے، لیکن (سرمنس کے دس سال کے بعد) اینالوجی کے تتمہ کے طور پر فضیلت کی حمایت شائع ہوئی ہے، اس میں یہ نہایت شد و مد کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ یہاں وہ کہتا ہے کہ مرحمت اور اُس کے فقدان پر اگر علیحدہ علیحدہ دیکھا جائے تو یہ کسی طرح سے کل فضیلت یا معصیت نہیں ہیں۔ کیونکہ ہم کچھ ایسے بنے ہیں کہ جھوٹ، بیجا زیادتی اور ظلم کو برا سمجھیں اور بعض مواقع کی نسبت بعض پر مرحمت کو زیادہ ترجیح دیں۔ بلا لحاظ اس کے کہ کس کردار سے مسرت میں زیادتی ہوتی ہے یا معصیت میں۔ بلکہ وہ تو مخالف نظریہ کو ایک حد تک ایسی غلطی کہتا ہے، جس سے شدید تر کوئی اور غلطی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ یہ امر یقینی ہے کہ ظلم بدکاری قتل دغابازی اور مردم آزاری کی بعض شدید ترین مثالوں سے بھی ظالم و بدکار کی موجودہ حالت سے یہ ظاہر نہ ہو کہ اس کو معصیت زیادہ اور راحت کم ہے بلکہ بعض اوقات ممکن ہے کہ اس کے بالکل برعکس معلوم ہو۔

ف شیفٹسبری کے نظریے کو ترقی دیجاتی ہے اور اس کو باضابطہ بنایا جاتا ہے۔

بٹلر کو اس امر کا یقین ہے کہ کسی مصنف نے فضیلت اور مرحمت کے مابین اتنی کامل مطابقت ثابت نہیں کی جسکا مندرجۂ بالا عبارت میں وہ مدعی ہے۔ مگر اسکو یہ خیال ہوتا ہے کہ کسی بڑے اور مشہور شخص نے کچھ اسطرح پر گفتگو کی ہے جس سے کسی بے خیال اور بے پروا پڑھنے والے کیلئے اس غلطی میں مبتلا ہونیکا خطرہ ہے جسکو وہ نمایاں کرتا ہے۔ غالباً جس مصنف کا یہاں پر حوالہ دیا گیا ہے وہ شیفٹسبری کا ہے۔

ہٹچیسن از ۱۶۹۴ء تا ۱۷۴۷ء

مگر وہ ہٹچیسن بھی ہو سکتا ہے جس نے اپنی کتاب "انکاوری کانسرننگ دی اوریجن آف اور انڈیا آف ورچو" میں قطعی طور پر فضیلت و مرحمت کو ایک ثابت کیا تھا۔ یہ مطابقت ہٹچیسن کی کتاب "نظام فلسفۂ اخلاق" میں جو اُس کے انتقال کے بعد ۱۷۵۵ء میں شائع ہوئی تھی، خفیف طور پر محدود و مشروط ہے۔ اس کتاب میں شیفٹسبری کے عام نظریہ کو ایک حد تک کامل ترقی دی جاتی ہے اور چند نئے نفسیاتی امتیازات بیان کئے جاتے ہیں جس میں "خاموش مرحمت" (اور بٹلر کے فلسفہ کے مطابق) خاموش محبت نفس کو شدید اور بے لگام جذبات سے علٰحدہ کیا جاتا ہے خواہ وہ اجتماعی ہوں یا انفرادی۔ ہٹچیسن اخلاقی حس کے باقاعدہ اور باضابطہ بنانے والے فعل پر زور دینے میں بھی بٹلر کا اتباع کرتا ہے۔ مگر اس کے ساتھ ہی وہ کہتا ہے رحیمانہ اور کریمانہ جذبات اخلاقی پسندیدگی کے سب سے زیادہ مستحق ہیں۔ اور ان میں سنجیدہ و وسیع جذبات کو شدید و تنگ پر فوقیت حاصل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ سب سے عمدہ رجحان جس کو ظاہر ہے کہ سب سے زیادہ پسندیدگی کی نظر سے دیکھا جاتا ہے، یا تو سنجیدہ و مستقل اور عام بہی خواہی کا ہے، جس سے کہ انسان ذوی العقول کے بڑے سے بڑے نظام کی زیادہ سے زیادہ مسرت کی خواہش کو اپنا مقصود رکھتا ہے، یا اخلاقی فضیلت کی خواہش و محبت کا رجحان ہے، جو انسان کی عام بہی خواہی کے رجحان سے علٰحدہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ اخلاقی فضیلت کا مقتضیٰ زیادہ تر عام بہی خواہی ہوتا ہے۔ ان دونوں اصولوں میں باہم تصادم نہیں ہو سکتا اس لئے اس امر کا پتہ چلانیکی

کوئی ضرورت نہیں ہے کہ کون بڑا ہے۔ ہٹچیسن اُن کو مساوی تسلیم کرنے پر مائل ہے۔ بعض ایسی قابلیتوں اور رجحانوں کو جو عواطف نیک سے فوری تعلق رکھتے ہیں۔ مثلاً حق شناسی صداقت، تحمل، احساس عزت وغیرہ کو صرف ثانوی طور پر پسندیدہ قرار دیا جاتا ہے۔ علوم وفنون جسمانی وذہنی کمالات کو ان سے بھی ادنیٰ قرار دیا گیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم ان پر جو اظہار پسندیدگی کرتے ہیں، وہ صحیح معنی اخلاقی اعتبار سے نہیں کرتے۔ بلکہ احساس موزونی یا برتری کی بنا پر کرتے ہیں جس کو (نیز احساس عزت کو) اخلاقی احساس سے علیحدہ سمجھنا چاہئیے۔ سنجیدہ محبت نفس، ہٹچیسن کے نزدیک ایسی شئے نہیں ہے، جو بجائے خود اخلاقی پسندیدگی یا ناپسندیدگی کا باعث ہو۔ جو افعال محض محبت نفس کی بنا پر ہوتے ہیں اور ان سے کسی طرح پر فقدان مرحمت کا اظہار نہیں ہوتا۔ یعنی ان سے دوسروں کو کوئی مضرت نہیں پہنچتی۔ وہ اخلاقی احساس کے مطابق پسندیدگی یا عدم پسندیدگی کسی کے بھی مستحق نہیں ہوتے۔ اس کے ساتھ ہی وہ مسرت کے عناصر کی نہایت احتیاط کے ساتھ تحلیل کرتا ہے۔ اور اس سے وہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ انفرادی نفع کی حقیقی پاس حاسۂ اخلاقی اور مرحمت دونوں کے مطابق ہوتا ہے۔ اجتماعی وانفرادی خیر کے مابین شیفٹسبری کی طرح ہمنوائی ثابت کرتے ہوئے ہٹچیسن کریمانہ جذبات کی قطعی بے غرضی پر اور زور دیتا ہے۔ شیفٹسبری نے قطعی طور پر ثابت کر دیا تھا کہ یہ عامیانہ مفہوم کے مطابق خود غرضانہ نہیں ہوتی لیکن خود اسی تاکید سے جو وہ اس لذت کے متعلق کرتا ہے، جو ان کے عمل میں لانے سے علیحدہ نہیں ہو سکتی ایک لطیف انانیتی نظریہ کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہے۔ جس کو وہ بیّن طور پر خارج نہیں کر دیتا، کیونکہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ داخلی منفعت کریم النفس انسان کے لئے حقیقی محرک ہوتی ہے۔ اس کا ہٹچیسن یہ جواب دیتا ہے کہ اسمیں شک نہیں کہ جذبۂ محبت سے انسان کو جو خاص خوشی ہوتی ہے وہ اسکے لئے اس امر کا محرک ہوتی ہے کہ اُسکو باقی رکھے اور ترقی دے۔ مگر یہ لذت اسیطرح بلا واسطہ حاصل نہیں ہو سکتی جسطرح کہ اور لذات محض خواہش کرنے سے حاصل نہیں ہو سکتیں۔ یہ محض اس بالواسطہ عمل کے

کے ذریعے سے حاصل ہوسکتی ہے، کہ انسان دوسرے کی خیر کی بے غرضانہ خواہش کو پیدا کرے اور اس کو عمل میں لائے، جو اس طرح پر رحمت کی لذت کی خواہش سے ایک علیحدہ شئے ثابت ہو جاتی ہے۔ وہ اس واقعہ کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ موت کا اندیشہ ان کی نسبت جن سے کہ انسان محبت رکھتا ہے، بجائے اس کے کہ ان کی عافیت کی نسبت اس کی خواہش کو کم کرے، اکثر اوقات اس کو شدید تر بنا دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ مثال محبت کی بے غرضی ثابت کرنے میں بالکل فیصلہ کن ہے، اور اس کی تائید اس شہادت سے کرتا ہے، کہ قربانی و ایثار پر جو ہمدردی و استحسان محسوس کیا جاتا ہے، وہ اس یقین پر مبنی ہوتا ہے کہ یہ نفس پرستی کی ایک مہذب شکل سے مختلف شئے ہے۔

اب صرف یہ امر غور طلب رہجاتا ہے، کہ اس دعوے سے کہ محبت پسندیدگی و امتحان کے لئے ایک مناسب و صحیح معروض ہے، ایسے اخلاقی اصول یا فطری قوانین کا کیونکر استنباط کیا جائے، جو خارجی افعال کے متعلق آمر و ناہی ہوں۔ یہ تو ظاہر ہے کہ تمام وہ افعال، جو عام خیر کا موجب ہوتے ہیں اور تمام وہ افعال جو عام خیر و فلاح کا باعث ہوتے ہیں، اگر بے غرضانہ رحمت سے کئے جائیں تو ہماری پسندیدگی کے سب سے زیادہ مستحق ہوں گے لیکن اگر وہ بے غرضانہ نہ ہوں تو کیا ہوگا۔ اس سوال کا جواب دیتے وقت ہچیسن قرون وسطیٰ کے مادی اور صوری خیر کے امتیاز سے کام لیتا ہے۔ جب کوئی فعل درحقیقت نظام معاشرۃ کے لئے (جس حد تک کہ ہم اس کے میلان کا اندازہ کر سکتے ہیں) نفع بخش ہوتا ہے، یا اس کے کسی ایسے جزو کے لئے مفید ہوتا ہے، جو کل نظام کی خیر کے مطابق ہوتا ہے، تو اس کے فاعل کے محرک جو کچھ بھی ہوں، یہ مادی طور پر نیک ہوتا ہے جب کوئی فعل عمدہ جذبہ سے صحیح تناسب کے ساتھ واقع ہوتا ہے، تو یہ صوری اعتبار سے نیک ہوتا ہے۔ اس امتیاز کے بل پر ہچیسن شیفٹسبری کے نقطۂ نظر سے بعد کی افادیت کی طرف لوٹتا ہے۔ افعال کی مادی خوبی کے متعلق وہ صراحۃً وہ ضابطہ اختیار کرتا ہے جو بعد میں بینتھم کے یہاں اصول اساسی بنجاتا ہے،

اور یہ کہتا ہے کہ وہ فعل بہترین ہے، جو افراد کی بڑی سے بڑی تعداد کی زیادہ سے زیادہ مسرت کا موجب ہوتا ہے۔ اور وہ فعل بدترین ہے، جو اسی طرح بد حالی و بدبختی کا موجب ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے اُس نے جو خارجی حقوق فرائض کے اوپر بحث کی ہے، وہ اگرچہ باقاعدہ وضاحت وصحت میں پیلی اور بینتھم کے بیان سے یقیناً ادنیٰ درجہ پر ہے، مگر اصولاً اس سے مختلف نہیں۔ صرف فرق اس قدر ہے کہ ہٹچیسن افعال کی انفرادی مسرت کے میلان پر زیادہ زور دیتا ہے اور اُن کی اجتماعی مسرت کے لئے مفید ہونے پر صرف ثانوی اور محدود طور پر اشارہ کرتا ہے یہ بات بھی غور طلب ہے کہ وہ معاشرتی پیمان کو بھی حکومت کے قیام کا فطری طریقہ سمجھتا ہے، اور رعایا کی اطاعت وفرماں برداری کو ایک باہمی پیمان کے تابع خیال کرتا ہے، مگر اس ذیل میں وہ یہ بھی بیان کر دیتا ہے، کہ ایک عہدہ اور یا انصاف حکومت کے قیام کے لئے، رعایا کا اقرار قطعی طور پر لازمی نہیں ہے، اور نہ اسکا دجو کسی مضرت رساں قانون کی پابندی کو لازمی کرتا ہے۔

اخلاقی عواطف وہمدردی ہیوم (۱۷۱۱ء تا ۱۷۷۶ء)

سیاسی افادیت کی راہ میں ہیوم کی ترقی نہایت اہم ہے ہیوم اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ اگر ہم حکومت کی اصل کی کھوج کا جنگلوں اور صحراؤں تک پتہ چلاتے ہیں، تو ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ابتداءً انسانوں کو اُن کی مرضی کے علاوہ اور کوئی شئے مربوط نہیں کرتی۔ اور بڑی تعداد کو ایک شخص کا ماتحت نہیں کرتی۔ مگر موجودہ زمانے میں حکومت کی جو اطاعت وفرماں برداری لازمی ہے، وہ وحشیوں کے اس قدیم اتفاق پر مبنی نہیں ہو سکتی۔ اور تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے کہ تقریباً عام تاریخی حکومتوں کی ابتدا، یا تو غصب سے ہوتی ہے یا فتح وغلبہ سے ہوتی ہے، اور یا دونوں سے۔ اور جن معدودے چند حالتوں میں مرضی کا بھی لحاظ کیا گیا ہے، ان میں یہ عموماً اس قدر بیقاعدہ اتنی محدود اور دھوکے یا تشدد سے اس قدر مخلوط ہوتی ہے کہ اس کو کسی بڑی حد تک مستند نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس میں شک نہیں کہ قدیم اور مستحکم حکومتوں میں عموماً محکوموں کی رضامندی شریک ہوتی ہے، لیکن محکوم یہ خیال نہیں کرتے، کہ

حکومت کو اُن کی رضا نے بنایا ہے، یا یہ کہ اُن کو اُس کے واپس لے لینے کا بھی حق حاصل ہے۔ کسی باغی کی طرف سے یہ عذر کبھی پیش نہیں کیا گیا کہ سن شعور کے بعد اُس نے سب سے پہلا کام یہ کیا تھا کہ اپنے فرماں روا کے خلاف علم بغاوت بلند کرے۔ لہذا پیمان کی پابندی حکومت کی اطاعت و فرمانبرداری کے فریضہ کی جیسا کہ عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے، اصلی بنیاد نہیں ہوسکتی۔ اور اگر اس پر بھی یہ کہا جائے کہ یہ صحیح بنیاد ہے تو ہیوم یہ کہتا ہے کہ اطاعت اور وفاداری دونوں ایک ہی بنیاد پر قائم ہیں۔ یعنی معاشرۂ انسانی کی ظاہری اغراض و مفاد پر بس ہمیں ایک کو دوسرے کے اندر تحویل کرنے سے کچھ حاصل نہیں ہوسکتا۔ دونوں کی ذمہ داری کا جو ہم احساس رکھتے ہیں، وہ اُن کے معاشرت کے لئے غایت درجہ مفید ہونے کے ادراک پر مبنی ہے۔ ہیوم اور ہٹچیسن کے اخلاقی نظریوں میں اصلی فرق یہی ہے، کہ اخلاقی ذمہ داری کے احساس کے مآخذ کو دونوں علیحدہ علیحدہ سمجھتے ہیں ہٹچیسن نے اگرچہ مادی خیر کا معیار یہ قرار دیا تھا کہ یہ انسان کی مسرت کے لئے ممد و معاون ہو مگر وہ شیفٹسبری کے اس خیال پر بالکل جما ہوا تھا کہ نتائج عمل نہیں، بلکہ رجحانات اخلاقی پسندیدگی کے صحیح معروض ہوتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی اگرچہ اُس نے مرحمت کو شخصی فضیلت کے بیان میں سب سے بڑی منزلت دی تھی، مگر اُس نے اسی کو محض فضیلت قرار دینے سے اعراض کیا تھا۔ اور بلا تعریف و تشریح کے صفات کا ایک سلسلہ بیان کر دیا تھا (صداقت، تحمل، چستی، محنت، فراست) جن کو اخلاقی احساس مختلف مدارج میں پسندیدہ سمجھتا ہے۔ اس سے ہیوم جیسی ذہانت کے انسان ہیں، جو نفسیات میں اختیاری طریقہ استعمال کرنے کا بہت خواہشمند تھا، قدرتی طور پر یہ خواہش پیدا ہوئی کہ ان پسندیدگیوں کو جو شخصی فضیلت کے مختلف عناصر کے متعلق ہیں، کسی ایک مشترک اصول میں تحلیل کر دے۔ یہ امر کہ صرف عقل سے ایسے اصول مہیا ہوسکتے (جیسا کہ کڈ ورتھ کلارک اور دوسرے فلاسفہ کہتے ہیں) ہیوم اس کی شدت کے ساتھ تردید کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ اس میں شک نہیں کہ بعض اوقات نہایت ہی صحیح عقل یا قوت فیصلہ

کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس امر کے لئے کہ وہ ہم کو افعال کے مفید یا مضر مسلمان سے آگاہ کرے مگر صرف عقل ہی کسی اخلاقی الزام یا استحسان کے لئے کافی نہیں ہے۔ جرم کی ماہیت یا اصلیت کسی ایسے علاقہ میں نہیں ہوتی، جو عقل سے دریافت ہوتا ہے، مثلاً جب ہم ناشکری کی مذمت کرتے ہیں، تو ہماری عدم پسندیدگی کی بنا محض خیر و شر کا تضاد ہی نہیں ہوتا۔ بلکہ ہم برائی کے بدلے میں بھلائی کرنے کو بھی اسی قدر برا جانتے ہیں عقل کے ذریعے سے کسی فعل کے حالات و نتائج پر غور کرنے کے بعد، جب ذہن اس کے متعلق کسی اخلاقی فیصلہ پر پہنچتا ہے، تو یہ کوئی بنیا واقعہ یا علاقہ دریافت نہیں کرتا۔ صرف یہ ہوتا ہے کہ معلومہ حالات و علائق پر غور کرنے سے ذہن کو عطوفت عزت یا نفرت استحسان یا الزام کا احساس ہوتا ہے، جس طرح سے کہ فطری حسن اگرچہ اجزا کے تناسب ربط و ترتیب پر مشتمل ہوتا ہے مگر یہ خوبصورت شے کے کسی جزو یا عضو کے اندر نہیں ہوتا، بلکہ کل شئے میں ہوتا ہے، جو مجموعی طور پر ایک ایسے صاحب عقل ذہن کے سامنے آتی ہے، جو ضروری مہذب حسیت کا مالک ہوتا ہے۔

پس اخلاقی پسندیدگی یا استحسان کی حقیقی بنیاد کس قسم کا احساس ہے؟ فلاسفہ نے محض محبت نفس کو اس کی بنیاد قرار دینے کی کوشش کی ہے۔ مگر ہیوم کہتا ہے، کہ اس نظریہ کو اپنے اخلاقی عواطف پر فیصلہ کن اختبارات کر کے آسانی کے ساتھ رد کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ ہم اکثر ایسے افعال کی تعریف کیا کرتے ہیں، جو قرنوں پہلے دور دراز ممالک میں ہوتے ہیں اور ہمارے حریف سے بھی کوئی بہادری کا کام ظہور میں آتا ہے، تو اس کو بھی بنظر استحسان دیکھا جاتا ہے اگرچہ ممکن ہے اس کے نتائج ہمارے ذاتی مفاد کے بالکل مخالف ہوں مختصر یہ کہ دوسروں کی مسرت و مصیبت میں ہمدردی کا ہونا فطرت انسانی کا ایک ایسا اصول معلوم ہوتا ہے، جس سے زیادہ عام اصول دریافت ہونیکی امید نہیں ہو سکتی۔ اس ہمدردی سے اس استحسان کی کامل توجیہ ہو جاتی ہے، جو ان مختلف اوصاف پر کیا جاتا ہے، جن سے ہمارا شخصی فضیلت کا عام تصور قائم ہوتا ہے۔ ہیوم اس کو استقراءً اُن اوصاف پر نظر ڈال کر ثابت

کرنا چاہتا ہے، جن کی عموماً فضیلت یا نیکی کہہ کر تعریف کی جاتی ہے۔ یہ یا تو مفید ہوتے ہیں اور یا خوشگوار خواہ فاعل کے لئے، یا اوروں کے لئے، وہ کہتا ہے کہ وفاداری عدالت صداقت دیانتداری اور دیگر اہم نیکیوں کو جو اخلاقاً استحسان کی نظر سے دیکھا جاتا ہے، تو اجتماعی فلاح کے نقطۂ نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ یہی فریضہ اطاعت کی بنیاد ہے۔ وہ مثال کے طور پر عدالت کے متعلق ذرا تفصیل سے گفتگو کرتا ہے، اور یہ ثابت کرتا ہے کہ اُس کے اُصول کی ذمہ داری فطرت انسانی میں تسویفات کے واقعی توازن اور "اس حالت پر مبنی ہوتی ہے جس کے اندر لوگ واقعاً ہوتے ہیں" کیونکہ اگر لوگوں کی حالت کو بڑی حد تک بدل دو، یعنی بیحد فراوانی یا احتیاج کو پیدا کر دو، یا سینۂ انسانی میں کامل اعتدال یا انسانیت پیدا کر دو، یا کامل طور پر عداوت اور ظلم پیدا کر دو، جس سے عدالت بالکل معطل ہو جائے، تو تم اُس کے اصلی جوہر کو فنا کر دو گے، اور بنی نوع انسان اُس کی ذمہ داری سے بری ہو جائیں گے۔ اس طرح پر اگر ہم ان خاص قوانین کو جانچیں جن سے کہ انصرام عدالت اور ملکیت کا تعین ہوتا ہے، تو ہم کو یہ معلوم ہو گا، کہ ان کی بنیاد محض اجتماعی مفاد ہی ہے۔ مثلاً اس اس امر کو کون تسلیم نہیں کرتا، کہ انسان جو کچھ اپنی محنت یا ہنر سے پیدا کرتا ہے یا بہتر بناتا ہے وہ ہمیشہ اُس کی ملکیت رہنی چاہئے، تاکہ لوگوں میں پہلے اپنے اندر اس قسم کی مفید عادتوں کے پیدا ہونے کا شوق ہو، اسی مفید غرض کیلئے ملک اولاد و اعزہ کو ورثے میں بھی پہنچنی چاہئے۔ اگر انسان چاہے تو اس کو بیچ بھی سکتا ہے، اس سے تجارت اور لین دین عالم وجود میں آتے ہیں، جو معاشرت انسانی کیلئے ازبس ضروری ہیں۔ باہمی اعتبار و اعتماد پیدا کرنے کے لئے جس سے بنی نوع انسان کے عام مفاد کو ترقی ہوتی ہے، تمام معاہدے اور وعدے پورے ہونے چاہئیں اگر ان امور کا خیال نہ کیا جائے، تو ہمارے قوانین عدالت و ملکیت سے زیادہ لغو اور بیہودہ شئے کوئی نہ ہو گی۔ اس میں شک نہیں کہ جزوی قواعد اکثر خود ساختہ ہوتے ہیں۔ کیونکہ بعض اوقات جب معاشرت کی اغراض کسی اصول کی طالب ہوتی ہیں، تو یہ اس امر کا تعین نہیں کرتے کہ کس قسم کا اصول

وضع کیا جائے۔ اس صورت میں خفیف ترین تمثیلات سے بھی کام لیا جاتا ہے، تاکہ بے پروائی اور ابہام نہ ہو جو دائمی جھگڑوں کا باعث ہوتا ہے۔ اسی طرح (اور کسی دوسری طرح سے نہیں) ہم قوانین دیوانی کے ان تغیرات کو معقول ثابت کر سکتے ہیں، جو ہر قوم کی سہولت کے مطابق فطری عدالت کو وسعت دینے، روکنے اور اصلاح کرنے میں ہوتے ہیں۔ ہیوم یہاں اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ اس نظریہ کے متعلق یہاں ایک شک پیدا ہو سکتا ہے اور وہ یہ ناقابل انکار واقعہ ہے، کہ ہم ظلم کو اس وقت بھی برا کہتے ہیں، جب ہم کو اس کے مضر نتائج کی خبر بھی نہیں ہوتی۔ مگر وہ کہتا ہے کہ اس کی توجیہ اس طور پر ہو سکتی ہے کہ یہ تعلیم اور اکتسابی عادت پر مبنی ہے۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ بعض صورتوں میں وہ عام اصول، جن کی بنا پر ہم تحسین و مذمت کرتے ہیں، ایتلاف تصورات کی بنا پر اصول افادہ سے بھی جس کے لئے ان کا ابتداءً آغاز ہوتا ہے تجاوز کر جاتے ہیں۔

لیکن اگرچہ ہیوم کے فلسفہ میں افادہ بعض اہم فضائل کی بنیاد اور دوسروں سے جو تحسین منسوب کی جاتی ہے، اس کا بہت بڑا ذریعہ ہے، مگر اخلاقی عواطف کی یہی ایک بنیاد نہیں ہے، اور بھی ذہنی اوصاف ہیں، مثلاً خندہ پیشانی اخلاق، حیا، جو بلاکسی افادہ یا کسی رجحان خیر کے دیکھنے والے کو اچھے معلوم ہوتے ہیں، اور اس کی پسند کا موجب ہوتے ہیں۔ اور یہ وہ اس ہمدردی کی بنا پر جو اسکو انکی ذاتی لذت سے ہوتی ہے، جو یا تو اس شخص کو ہوتی ہے، جس کے اندر یہ ہوتے ہیں، یا دوسروں کو ہوتی ہے جو انھیں اچھا سمجھتا ہے۔ مرحمت جیسے مفید وصف کے متعلق بھی یہ ہے کہ فوری خوشگواری کی بنا پر اس کو ایک حد تک ہی پسند کیا جاتا ہے، جیسا کہ اس محبت آمیز الزام سے ظاہر ہوتا ہے، جب کہ ہم ایسے شخص کو جو دوسروں کے پاس حد سے زیادہ تجاوز کر جاتا ہے، ضرورت سے زیادہ اچھا کہتے ہیں۔ چونکہ مرحمت اس صورت میں مفید نہیں بلکہ مضر ہوتی ہے، اس لئے ہم اس کو مذموم سمجھنے سے باز نہیں رہ سکتے۔ مگر اس کی دلکشی قلب کو اپنی طرف اس طرح سے کھینچتی ہے کہ ہم اس کو

بر ابھی اس انداز سے کہتے ہیں، جس کے اندر بہت سی تعریفوں سے زیادہ عزت پائی جاتی ہے۔ نیز یہ کہ وہ افادہ جو پسندیدگی کا باعث ہوتا ہے، اُس کے لئے اجتماعی افادہ بھی ہونا ضروری نہیں، اس میں شک نہیں کہ ہیوم کے استدلال کا سب سے زیادہ لطیف حصہ وہ ہے، جس میں وہ اپنے نظریہ کی تائید میں ان اوصاف سے بحث کرتا ہے، جن کو بذات خود ان کے حامل کے لئے مفید کہا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ دنیا کا سب سے کلبی صفت انسان کتنے ہی شک کے ساتھ فضیلت کی تردید کرے، اور اُس کو ایک بے اصل ادعا کہے، مگر وہ سمجھ، احتیاط، جرأت، محنت، کفایت شعاری، عقل، فراست تمیز کو پسند کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ نیز اعتدال سنجیدگی صبر ثابت قدمی ہوشیاری، نظم و ترتیب، آداب گفتگو، حضور قلب، جودت فہم، قدرت بیان کو بھی حقارت سے نہیں دیکھ سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ان اوصاف کو ہم زیادہ تر اس بنا پر پسندیدہ سمجھتے ہیں کہ جس شخص کے اندر یہ ہوتے ہیں، اُس کے کام آتے ہیں اور کلبی سے اُن کی تعریف کرنے میں درحقیقت وہ غیر خود غرضانہ ہمدردی ظاہر ہوتی ہے، جس کے وجود کے متعلق اُس کو شک ہے۔

اس حد تک اخلاقی قوت کو فعلی نہیں تخیلی سمجھا گیا ہے، اور اس میں شک نہیں کہ ہیوم زیادہ تر اس کو اسی نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے۔ وہ ہٹچیسن کی طرح سے خارجی فرائض کا ایک سلسلہ قائم کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔ اور نہ وہ مختلف اوصاف کی اخلاقی قیمت کا تعیّن کرتا ہے، جن کو اخلاقی عطوفت پسندیدہ قرار دیتی ہے، اور ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ کردار نیک کی اصلی بے غرضی پر ہیوم کا خیال بالکل واضح بھی نہیں تھا کیونکہ یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ اپنی ابتدائی تصنیف میں وہ معمولی انسانوں میں سنجیدہ و مستقل عام خیر خواہی و خیر طلبی کے وجود سے انکار کرتا ہے، جس کو ہٹچیسن معمولاً برترین محرک خیال کرتا ہے۔ عام طور پر تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ انسانی ذہنوں میں شخصی اوصاف خدمات یا ذاتی تعلق سے علٰحدہ بنی نوع انسان کی محبت کا کوئی جذبہ ہوتا ہی نہیں۔ لہذا معاشرتی مرحمت یا بنی نوع انسان کی اغراض کا پاس عدالت کا اصلی محرک

نہیں ہوسکتا۔ اپنی بعد کی تصنیف میں بھی وہ اس نظریہ سے واضح طور پر رجوع نہیں کرتا۔ مگر وہ اخلاقی پسندیدگی کو انسانیت اور مرحمت سے ماخوذ مانتا ہے اور بٹلر کی طرح اس امر کو واضح طور پر تسلیم کرتا ہے، کہ ہماری کریمانہ تسویقات میں ایک قطعی بے غرضانہ عنصر ہوتا ہے۔ (جیساکہ بھوک پیاس شہرت طلبی اور دیگر جذبات میں ہوتا ہے۔ دوسری طرف اس کا یہ خیال نہیں معلوم ہوتا کہ اخلاقی عطوفت یا مذاق محرک عمل ہوسکتا ہے، سوائے اس صورت کے کہ یہ لذت والم کا باعث ہو، اور اس اعتبار، مسرت یا کلفت کا موجب ہو۔ ان نظریوں کو ایک دوسرے کے مطابق کرنا مشکل ہے۔ مگر ہیوم اس امر کا نہایت شدت کے ساتھ دعوی کرتا ہے، (جس کی ہم کو اس سے توقع ہونی چاہئے تھی) کہ عقل عمل کی محرک نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ اس تسویق کی جو اشتہا یا میلان سے ملتی ہے، رہبری کرتی ہے۔ اور وہ انسان کے عمل نیک کرنے کے لئے (کم ازکم اپنی بعد کی تصنیف میں) خود اس کی مسرت یا غرض کے علاوہ، واضح طور پر کوئی اور موجب تسلیم نہیں کرتا۔ مگر وہ بلا دلیل کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے، کہ اس کا نظریۂ اخلاق جن فرائض کی سفارش کرتا ہے، (اگر اس کا لحاظ کیا جائے کہ اپنے کردار کے متعلق انسان کا سکون کے ساتھ غور وفکر کرنا اس کی مسرت کے لئے نہایت اہمیت رکھتا ہے) ان سے فرد کی حقیقی غرض بھی پوری ہوتی ہے۔

لیکن اگر ہم اخلاقی شعور کو ایک خاص قسم کا جذبہ بھی تسلیم کرلیں، تو بھی ہیوم کے نظریہ پر ایک کھلا ہوا اعتراض وارد ہوتا ہے، جس کا وہ کوئی شافی جواب نہیں دیتا۔ اگر اخلاقی ذوق کی اصل دوسروں کی لذت کے ساتھ ہمدردی ہے، تو نیکی یا فضیلت کے علاوہ اور ایسی چیزوں سے یہ احساس نہیں ہوتا، جو لذت کا باعث ہوتی ہیں۔ اس کا ہیوم صرف یہ غیر تشفی بخش جواب دیتا ہے، کہ بہت سے ایسے جذبات وعواطف ہیں جن کا احساس صرف صاحب فکر ذوی العقول ہی کو ہوتا ہے، علاوہ بریں اس کی اخلاقی پسندیدگی کے تعقل کا ابہام، ان مفید وخوشگوار اوصاف کی فہرست سے ظاہر ہے، جن کو وہ پسندیدگی کے قابل خیال کرتا ہے جس میں محض ذہنی مواہب حقیقی اخلاقی فضائل کیساتھ

گڈنڈ ہیں۔ لہٰذا یہ ایک فطری امر ہے کہ وہ اخلاقی عواطف کی مخصوص کیفیت کو ایک تشریح طلب واقعہ خیال کرے۔ اس مسئلہ کا حل اُس کے دوست اور ہمعصر ایڈم اسمتھ نے اپنی کتاب تھیوری آف مال سینٹی منٹس (۱۷۵۹ء) میں پیش کیا ہے۔ ایڈم ہیوم کی طرح سے ہمدردی کو آخری عنصر قرار دیتا ہے جسمیں کہ اخلاقی عواطف کی تحلیل ہو سکتی ہے، اور وہ یہ کہتا ہے کہ خاص قسم کے اخلاقی حاسے کے فرض کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ وہ نیکی کے خوش آیند نتائج کیلئے جو ہمدردانہ لذت ہوتی ہے، اُس کی واقفیت یا اہمیت سے بھی انکار نہیں کرتا جس پر کہ ہیوم زور دیتا ہے وہ اس امر کا بھی یقین رکھتا ہے کہ سخت ترین جانچ کے بعد یہ معلوم ہو گا کہ ذہن کے انھیں اوصاف کو پسند کیا جاتا ہے جو یا تو خود اُن کے حامل کے لئے مفید و خوشگوار ہوتے ہیں، یا اوروں کے لئے۔ لیکن یہ تسلیم کرنے کے باوجود کہ فطرت نے ہمارے عواطف پسندیدگی کو اس طرح پر ترتیب دیا ہے، کہ وہ فرد و معاشرت دونوں کیلئے موجب سہولت ہیں، وہ یہ بھی کہتا ہے کہ دراصل یہ عواطف کسی ادراک افادہ سے پیدا نہیں ہوتے، اگرچہ اس میں شک نہیں کہ اس قسم کا ادراک اُن کو بڑھاتا اور اُن میں ایک طرح کی روح پھونک دیتا ہے۔ اور فراست عدالت و مرحمت کے اہم واقعات میں ہمارا نیکی کے خوشگوار اثرات کا احساس ہماری پسندیدگی کا بہت کچھ اور اکثر اوقات بیشتر حصہ ہوتا ہے۔ بایں ہمہ یہ بات بہت دشوار معلوم ہوتی ہے، کہ ہمارے پاس انسان کی تعریف کے لئے اس سے زیادہ کوئی وجہ نہ ہو، جتنی کہ ایک درازوں والی الماری کے لئے ہوتی ہے۔ اور غور کرنے کے بعد یہ معلوم ہو گا کہ کسی ذہنی رجحان کا مفید ہونا بہت کم اس کے پسندیدہ ہونے کی اولین بنیاد ہوتا ہے اور پسندیدگی کی عطوفت میں موزونی کا ایک احساس افادہ کے ادراک سے بالکل علٰحدہ ہوتا ہے۔

ایڈم اسمتھ (۱۷۲۳ - ۱۷۹۰)

پس یہ احساس موزونی ہمارے اخلاقی احکام کا سب سے اہم اور لازمی جزو ہوتا ہے۔ دراصل اس قسم کے احکام دوسروں کے کردار و سیرت پر صادر کئے جاتے ہیں۔ اور اس حالت میں سب سے سادہ احساس موزونی

براہ راست دوسروں کے جذبات سے ہمدردی کی بنا پر ہوتا ہے، جن کو مشاہدہ کرنے والا اپنے آپ کو اُن کی جگہ پر خیال کر کے محسوس کرتا ہے۔ دوسرے انسان کے احساس کے ساتھ اپنے احساس کی ہمنوائی کا شعور ہمیشہ لذت بخش ہوتا ہے، اگرچہ وہ احساس جس سے ہمدردی پیدا ہوتی ہو (جس کے معنی یہ ہیں کہ خود احساس ہمدردی) المناک ہو۔ اس قسم کی موافقت وہمنوائی کا احساس پسندیدگی کے احساس اور اُن اظہارات اور افعال واعمال کی اصل روح ہوتا ہے، جن کی شکل میں یہ بعد میں بدل جاتا ہے۔ دوسروں کے جذبات کو اُن کے معروضات کے مناسب خیال کرنا اُن کے ساتھ ہمدردی کرنے کے مرادف ہے۔ (مثلاً جو شخص میرے غم میں ہمدردی کرتا ہے اُس کے لئے میرے غم کو معقول تسلیم کرنا بھی لازمی ہے، اسی طرح سے ایک دیکھنے والا ایک جذبہ کو اُس وقت حد سے متجاوز کہتا ہے جب اسکا اظہار اس حد تک ہوتا ہے، کہ وہ اس سے ہمدردی نہیں کر سکتا، اور اسوقت حد سے کم بتاتا ہے (اگرچہ ایسا بہت کم ہوتا ہے) جب یہ اس سے یہ کم ہوتا ہے جتنا کہ دیکھنے والے کے ہمدردانہ تخیل کے موافق ہو۔ اس ظاہر اعتراض کا کہ ہم اکثر بغیر ہمدردی کے بھی پسند کرتے ہیں، وہ یہ جواب دیتا ہے، کہ ایسی حالتوں میں ہم کو اس امر کا احساس ہوتا ہے ہمیں ہمدردی کرنی چاہیئے تھی۔ اگر ہم معمولی حالت میں ہوتے، اور صورت حال پر پوری طرح سے توجہ کرتے۔ مثلاً ممکن ہے کہ ہم احباب کی ہنسی مذاق کو بنظر استحسان دیکھتے ہوں، اگرچہ ہم اسوقت ہنس نہ رہے ہوں، اور اُس وقت ہم پر سنجیدگی کا غلبہ ہو۔ کیونکہ ہم کو اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ اکثر ایسے مواقع پر ہم کو ہنسی میں شریک ہونا چاہیئے۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ نقطۂ موزونی مختلف جذبات میں مختلف ہوتا ہے کیونکہ بعض اوقات دیکھنے والے کے لئے زیادتی زیادہ ناگوار ہوتی ہے، اور بعض اوقات کمی۔

احساس کے اندر واقعتاً ہمنوائی پیدا کرنے کے لئے، بعض اوقات دیکھنے والے کے لئے بھی یہ کوشش کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، کہ اس شخص کے

عواطف میں داخل ہو، جس کا زیادہ تر تعلق ہو۔ اور نیز اُس شخص کے لئے بھی یہ ضروری ہوتا ہے کہ اپنے جذبات کو اتنا کم کرے (کم از کم اُن کے خارجی علامات ہی کو ہی) جو دیکھنے والے کے احساس کا ساتھ دے سکیں۔ ایسے شخص کو جس سے اس آخری کوشش کا اس حد تک اظہار ہو کہ اس سے تعجب بھی ہو، اور یہ اچھی بھی معلوم ہو، ہم انکار عن النفس اور ضبط نفس کی خوفناک اور قابل احترام نیکیاں منسوب کرتے ہیں۔ رحم دلی کی خوشنما نیکی اس حد تک ہمدردی پر مشتمل ہوتی ہے کہ یہ اپنی محبت و نرمی سے متحیر کر دیتی ہے۔ اس عمدہ فضیلت کی صورت میں دیکھنے والا رحم دل انسان کے جذبہ ہی سے ہمدردی نہیں کرتا بلکہ (۱) تو اس لذت سے ہمدردی کرتا ہے، جو رحم دلی سے اُس شخص کو حاصل ہوتی ہے جو اُس سے متمتع ہوتا ہے (۲) اُس احسانمندی سے جس کو یہ برانگیختہ کرتی ہے

افعال نیک میں ہمدردی کے اس آخری عمل پر ہمارا احساس استحسان مبنی ہوتا ہے۔ ہم کسی فعل یا فاعل کی اُس وقت تعریف کرتے ہیں، جب وہ فعل یا فاعل تشکر کا صحیح اور مسلّم معروض ہوتا ہے، یعنی جب بے تعلق دیکھنے والوں کی حیثیت سے ہم اس احسانمندی کے ساتھ ہمدردی کرتے ہیں، جس کا فعل ان لوگوں میں باعث ہوتا ہے (یا معمولاً باعث ہوا کرتا) جو اس سے متمتع ہوتے ہیں۔ مگر ہم اُس وقت تک تہِ دل سے احسانمندی کے ساتھ ہمدردی نہیں کرتے، جب تک کہ ہمکو ان محرکوں کے ساتھ بھی ہمدردی نہ ہو، جن کی بنا پر فعل کا وقوع ہوا ہے۔ لہٰذا احساس استحسان ایک مرکب عطوفت معلوم ہوتی ہے، جو دو جذبوں سے مل کر بنی ہے۔ (۱) فاعل کے عواطف کے ساتھ ایک بلاواسطہ ہمدردی (۲) جو لوگ فاعل کے افعال سے مستفید ہوں، اُن کی احسانمندی کیساتھ ایک بالواسطہ ہمدردی۔ آخرالذکر غالب عنصر ہوتا ہے۔ اسی طرح احساس مذمت خاطی و بدکردار کے احساسات کی براہ راست مخالفت، اور جس شخص کو نقصان پہنچا ہے اُس کے غصہ کے ساتھ ایک بالواسطہ ہمدردی سے بنا ہوتا ہے، جس کو ہم احساس عدالت کہتے ہیں۔ اس کا سب سے بڑا جزو وہ ہمدردانہ ناراضی ہوتی ہے، جو ہم کو اُس نقصان کی بنا پر جو کہ دوسرے کو پہنچا ہے،

خطا کار کو سزا دلانے اور اُس سزا کو مستحسن سمجھنے پر مجبور کرتا ہے۔ اس قسم کی سزا کی نسبت یہ کہنا کہ یہ اجتماعی نظام کے باقی رکھنے کے لئے ضروری ہے، اس عطوفت کی ثانوی تائید ہے۔

اب تک ہم اپنے ان احکامات کی اصلی بنا تلاش کر رہے تھے، جو دوسرا لوں کے کردار و عطوفت سے متعلق ہوتے ہیں۔ لیکن جب اس قسم کے احکامات خود اپنے کردار پر صادر کئے جاتے ہیں، تو اُن کی توجیہ کے لئے اصلی عنصر کی ایک مزید پیچیدگی کی ضرورت ہوتی ہے۔ ضمیر کے عمل میں گویا کہ میں اپنے آپ کو دو شخصوں میں تقسیم کرتا ہوں، اور ایک خیالی شاہد کے احساس میں داخل ہونے کی کوشش کرتا ہوں، جو میرے کردار کو دیکھ رہا ہے۔ اصلی دیکھنے والے ممکن ہے، تعریف و مذمت میں غلطی کریں، کیونکہ ہمارے افعال و محرکات کے متعلق ان کا علم ناقص ہوتا ہے، لیکن غلط تعریف و تحسین سے بہت ہی ناقص اور سطحی مسرت ہوتی ہے، اور جب لوگ غلطی سے تعریف و تحسین کرنے سے باز رہتے ہیں تو ہم کو اس فرضی باخبر اور غیر جانبدار مشاہد سے رجوع کرنے سے ایک حقیقی قسم کا اطمینان و آرام نصیب ہوتا ہے۔ اسطرح ہم میں قابل تعریف بننے کی خواہش پیدا ہو جاتی ہے، جو ہماری خواہش تعریف سے بالکل علاحدہ ہوتی ہے۔ اسی طرح لایق مذمت بننے کا ایک خوف پیدا ہو جاتا ہے، جو ہمارے خوف مذمت سے بالکل ایک جدا شئے ہوتا ہے۔ یہ بات بھی یاد رہنی چاہئے کہ ہم غلط الزام و مذمت کو غلط تعریف کی نسبت زیادہ محسوس کرتے ہیں۔ یعنی ہم کو غلط مذمت سے تکلیف زیادہ ہوتی ہے اور غلط تحسین سے اتنے خوش نہیں ہو سکتے۔ اس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ ہم جانتے ہیں کہ اگر کھلم کھلا اقرار کر لیں، تو یہ غلط تحسین بالکل ختم ہو جائیگی۔ مگر غلط الزام سے اس طرح بچنے کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہوتا۔ اسی وجہ سے دوسری صورت میں خیالی ناظر یعنی وہ شخص جو ہمارے اندر ہے، باہر کے انسان کی شدت و شور کو سن کر متحیر و پریشان ہوتا ہے۔ دوسری طرف یہ بھی تسلیم کر لینا چاہئے کہ وہ شخص جو ہمارے اندر ہے، اُس کے لئے

اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ کبھی کبھی اس کو بیدار کیا جائے اور حقیقی ناظرین کی موجودگی اُس کو اپنا فریضہ یاد دلائے جب حقیقی ناظر طرفداری اور پاس خاطر سے کام لیتے ہیں اور غیر جانبدار قریب نہیں ہوتے تو اخلاقی عواطف کے خراب ہو جانے کا بہت بڑا امکان ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے بین الاقوامی اخلاق اور فریقیانہ مخاصمتوں کا اخلاق معمولی انفرادی اخلاق کے مقابلہ میں پست حالت میں ہے۔

نیز یہ کہ "جو شخص انسان کے اندر ہے" اس کا بیان ممکن ہے جذبہ اور محبت نفس کے داخلی اثر اور "خارجی شخص" کی رائے سے حقیقت کے خلاف ہو جائے۔ مگر اس قسم کے مغالطۂ نفس کا فطرت نے اخلاق کے عام اصول کی صورت میں ایک عمدہ علاج رکھا ہے۔ یہ اصلی وجدانات نہیں ہیں، بلکہ یہ دراصل اس تجربہ پر مبنی ہیں کہ خاص صورتوں میں ہماری اخلاقی استعدادیں اور تعریف و موزونی کی ہماری فطری حس کس شئے کو پسندیدہ یا ناپسندیدہ قرار دیتی ہے۔ اس قسم کے عام اُصول کے لحاظ کو دراصل صحیح معنیٰ میں فرض شناسی کا احساس کہتے ہیں۔ بغیر اس لحاظ کے کوئی انسان ایسا نہیں ہے جس کے کردار پر بھروسہ کیا جا سکے۔ کیونکہ لوگوں کا مذاق مختلف ہوتا ہے۔ اور اس اختلاف سے کوئی بری نہیں۔ ایڈم اسمتھ تو یہاں تک کہتا ہے، کہ عام اصولوں کا یہ لحاظ ہی ایسا اُصول ہے، جس کے زیادہ تر بنی نوع انسان اپنے کردار کو مطابق رکھتی ہے، مگر اس کو اُس کے عام نظریہ کے ساتھ تطبیق دینا مشکل ہے، (خصوصاً) اکثر فضیلتوں کی صورت میں، جن میں کہا جاتا ہے کہ عام اُصول بہت سی باتوں میں اس قدر ڈھیلے اور غیر صحیح ہوتے ہیں، کہ بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے کردار کی رہبری مقررہ اصولوں کے ذریعہ سے نہیں، بلکہ ایک خاص مذاق کے ذریعہ سے ہو۔ مگر وہ کہتا ہے کہ اصول عدالت غایت درجہ صحیح ہیں اور یہ خارجی عمل کی انتہائی صحت کے ساتھ تعیین کر دیتے ہیں۔ وہ ہم کو اس امر کا بھی یقین دلاتا ہے کہ اخلاق کے عام قوانین صحیح معنیٰ میں خدائی قوانین ہیں، اور اگر داخلی یعنی

فرضی غیر جانبدار مشاہد کی آواز کو ہم غور سے سنیں تو یہ ہم کو کبھی دھوکا نہ دیگا۔ مگر یہ بات مشکل سے کہی جا سکتی ہے کہ اُس کے نظریہ سے ان نتائج کے استنباط کے لئے شافی دلائل مل سکتی ہیں۔

ف۔ اخلاقی عواطف اسلاف سے مرکب ہوتے ہیں۔

ہیوم اور ایڈم اسمتھ کے نظریات مجموعی طور پر بڑی حد تک اخلاقی عواطف کی اصل کے متعلق ان توجیہات کو گویا پہلے سے بیان کر دیتے ہیں، جو حال ہی میں افادی گروہ میں رائج رہی ہیں۔ مگر یہ دونوں اخلاقی عواطف کی پیچیدگی کا کم اندازہ کرنے اور یہ نہ تسلیم کرنے میں کہ ان عواطف کی ابتدا جو بھی کچھ ہو، مگر اب ان کا اگر بہ تامل کیا جائے تو یہ دوسروں کے احساسات و تسویقات کے ساتھ ہمدردی محض سے بہت مختلف ہیں غلطی کرتے ہیں۔ یہ ایسے مرکب ہیں، کہ گویا یہ کتنے ہی پیچیدہ مرکب کیوں نہ ہوں، مگر براہ راست اُنکی ہمدردی کے سادہ عنصر میں تحلیل نہیں ہو سکتی۔ ان میں ہیوم اور ایڈم اسمتھ

ہارٹلے (۱۷۰۵-۱۷۵۷)

دونوں سے ہارٹلے کو اختلاف ہے، جس کی کتاب "آبزرویشن آن مین" ہیوم کی انکوائری سے پہلے (۱۷۴۹ء) شائع ہوئی تھی۔ ہارٹلے کو زیادہ تر اس بنا پر اہمیت حاصل ہے، کہ وہ سب سے پہلے اور نہایت ہی سلجھے ہوئے انداز میں ایتلاف تصورات کے قوانین سے ہمارے تمام پیچیدہ اور مہذب جذبات کی توجیہ میں کام لیتا ہے۔ وہ نہایت ہی عمدگی کے ساتھ اس امر کو ثابت کرتا ہے کہ اس قسم کے ایتلاف کے متواتر اور متحدہ اثرات کی بنا پر لذات و آلام (۱) تمثل (۲) حرص (۳) خود غرضی (۴) ہمدردی (۵) محبت خدا (۶) اخلاقی حاسہ ان حس کے ابتدائی لذات و آلام سے ترقی کی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ انگریزی مصنفین جنہوں نے اس امر کی طرف توجہ دلائی ہے، کہ ایتلاف ذہنی مظاہر کے متغیر کرنے میں نہایت ہی اہم ہے، وہ پہلا نہیں ہے، کیونکہ اس کے بعض نہایت ہی نمایاں نتائج کی طرف لاک نے توجہ کی تھی اور ہیوم کی مابعد الطبیعیاتی تعلیم میں اُس کے عمل کو سب سے زیادہ اہمیت دی گئی، جس نے عدالت اور

دیگر غیر فطری فضائل کے بیان میں اس اصول کی طرف خفیف سا اشارہ بھی کیا تھا۔ کچھ سال قبل گے نے اخلاقی اور کریمانہ تسویقات کی موجودہ بے رخی کے متعلق ہنچیسن کے بیان کو تسلیم کر کے یہ دعوی کیا تھا کہ یہ (علم و شہرت کی خواہش، مطالعہ، شکار، کاشت وغیرہ کے شوق کی طرح) محبت نفس سے ایتلاف کے ذریعے سے پیدا ہوتے ہیں۔ مگر اس اصول کو پوری طرح اور باقاعدہ طور پر اخلاقیاتی نفسیات میں پہلے پہل ہارٹلے ہی نے اپنی کتاب میں استعمال کیا ہے۔ اسی نے سب سے پہلے ایتلاف کے متعلق یہ تعقل کیا تھا کہ یہ ذہنی مظاہر میں محض اختلاط ہی پیدا نہیں کرتا، بلکہ ان میں ایکطرح کی غیر کیمیاوی ترکیب بھی پیدا کرتا ہے، اور ایک ایسا مرکب بنا دیتا ہے، جو اپنے اجزاء و عناصر سے مختلف ہوتا ہے۔ اُس کا نظریہ در اصل عضویاتی ہے اور جسم و نفس کی کامل مطابقت کو فرض کرتا ہے۔ وہ بتاتا ہے کہ نخاعی جوہر میں مرکب ارتعاش کس طرح سے اُن اصلی ارتعاشات سے بنتے ہیں، جو آلۂ حس میں پیدا ہوتے ہیں۔ اور اُن کے مطابق کس طرح سے حسوں کے اعادے ایک ساتھ ہی یا یکے بعد دیگرے اصل احساسات کی نقول یا آثار کے باقاعدہ مجموعے پیدا کرتے ہیں، جو ایسے جذبات یا تصورات میں ملجاتے ہیں، جو درحقیقت پیچیدہ ہوتے ہیں، اگرچہ بظاہر سادہ معلوم ہوتے ہیں۔ لذات و آلام کی جو چھ قسمیں اوپر بیان کی گئی ہیں، ان میں سے ہر ایک انسے بعد میں بھی ہوتی ہے اور پیچیدہ بھی ہوتی ہے جو سلسلہ کے اعتبار سے اس سے پہلے ہوتی ہیں، بلکہ یہ اپنے ماقبل کی اقسام کے مجموعی عمل کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اسی لئے چونکہ اخلاقی حاسہ کی لذات سب سے آخری ہیں، اس لئے یہ سب سے زیادہ پیچیدہ ہوتی ہیں۔ اپنی پیدائش کی پہلی منزل پر یہ زیادہ تر زبان کے ان خوشگوار و ناگوار ایتلافات پر مشتمل ہوتی ہیں، جن کو بچے نیکیوں اور بدیوں کے متعلق سنتے ہیں۔ انکے ساتھ بتدریج اُن (غیر اخلاقی) تشفیات کے بھی آثار ملے ہوئے ہوتے ہیں، جن کو انسان اپنی اور دوسرے کی نیکیوں سے حاصل کرتا ہے، جب ملنساری و مرحمت کا نشو و نما ہو چکتا ہے، تو یہ اُن کی فہرست میں اضافہ کرتی ہیں۔

جمالیاتی تشفی سے ایک کا اور اضافہ ہوتا ہے، جو تمام فضائل کے ایکدوسرے کے ساتھ اور عالم کے حسن نظم و تکمیل کے ساتھ انتہائی موزونی رکھنے سے حاصل ہوتی ہے۔ نیز اُن امیدوں سے جو فریضہ کے پورا کرنے سے آئندہ انعامات کے متعلق ہوتی رہتی ہیں، ایک خیالی لذت فریضہ پورا کرنیکے ساتھ وابستہ ہو جاتی ہے، بغیر اس کے کہ یہ امیدیں انسان کو قطعی طور پر یاد رہیں۔ اور سب سے آخر میں مذہبی جذبہ، عام مخلوط خوشگوار تصور و شعور میں ایک اور عنصر زیادہ کر دیتا ہے، جو ہم میں اُس وقت پیدا ہوتا ہے، جب ہم اپنے نیک افعال و تاثرات پر غور کرتے ہیں۔ اسی قسم کا امتزاج آلام احساس جرم و پریشانی کا باعث ہوتا ہے، جو اُس وقت پیدا ہوتا ہے، جب ہم اپنے عیوب پر غور کرتے ہیں۔

مگر ہارٹلے کی حسیت اُس کو لذات جسمانی کی مدح سرائی کی طرف نہیں لی جاتی، بلکہ اس کے نزدیک یہ واقعہ کہ یہ سب کی بنیاد ہیں، ان کے ادنیٰ ہونے کی دلیل ہے۔ کیونکہ فطری سلسلہ میں جو شئے پہلے ہوتی ہے، وہ اتنی کامل اور بڑی نہیں ہوتی جیسی کہ بعد کی ہوتی ہے۔ اسی طرح لذات تمثل جو فطرت اور علوم و فنون کے حصول سے پیدا ہوتی ہیں، ادنیٰ ہیں، کیونکہ یہ عموماً ہماری اولیں علمی لذات ہوتی ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ ان کا مقصود بلند تر لذات کا پیدا کرنا اور ترقی دینا ہوتا ہے۔ بحیثیت مجموعی وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے، کہ جو شخص انتہائی مسرت کو حاصل کرنا چاہتا ہو، اُس کو لذات حس یا تمثل وحرص کو اپنا مقصد اصلی نہ بنانا چاہئیے۔ یہ ادنیٰ لذات بھی اُس وقت زیادہ حاصل ہوں گی، جب ان کی تلاش کو ہمدردی خداترسی اور اخلاقی حس کے تابع کیا جائیگا۔ اس حد تک مذہب اور اخلاق کی حمایت میں جو استدلال کیا گیا ہے وہ کھلم کھلا اتائی بنیاد پر قائم معلوم ہوتا ہے۔ مگر اس کے بعد ہارٹلے یہ دعویٰ کرتا ہے، کہ معقول منفعت نفس کو بھی اولیں مقصد بنانا خدا اور ہمسایہ کی محبت کی اعلیٰ لذتوں کو سرد کر دینے اور بجھا دینے پر مائل ہے۔ اس کا صحیح عمل یہی ہے کہ یہ ہم میں امر حمیت تقویٰ اور اخلاقی حس کے رجحانات

پیدا کرے ۔ لہذا ہمارا معیاری مقصد (جو غالباً اس دنیا میں حاصل نہیں ہوسکتا) یہ ہونا چاہیے کہ نفسیاتی اغراض کو تابع کرتے جائیں، یہاں تک کہ ہم نفس کو کامل طور پر مٹا دیں، اور خدا کی خالص محبت میں ڈوب جائیں، تاکہ معقول محبت نفس خود کو فنا کرکے کامل طور پر تشفی پالے ۔ کیونکہ ہمدردی، محبت خداوندی اور اخلاقی حس کی لذتوں میں انسان افراط و باہمی تصادم کے خطرے سے بیفکر ہوکر مشغول ہوسکتا ہے ۔ تقویٰ اور عقلی مرحمت ایک دوسرے کو سہارا دیتے ہیں ۔ ایسی ذات جس کی مرحمت بے پایاں ہے، یہ مرضی ہونی چاہیے کہ ہم اپنے اندر عام اور غیر محدود مرحمت پیدا کریں ۔ دوسری طرف مرحمت اس وقت تک جانبداری و خودغرضی سے بری نہیں ہوسکتی، جب تک کہ ہم اپنے آپ کو فطرت الٰہی کے مقام پر نہ سمجھیں، اور وہاں سے ہر شئے کو دیکھیں، مگر یہ کہ ہمدردی کی لذات کو محض اخلاقی حس پسند کرتی ہے اور عمل میں لاتی ہے۔ جس کا یہ جزو اعظم ہیں ۔

اس حد تک ہارٹلے کی عملی تعلیم مجملاً شیفٹسبری یا بٹلر کے نظریہ کے مطابق معلوم ہوتی ہے، اور وہ واضح طور پر کہتا ہے، کہ چونکہ مرحمت اصلی و اولیں مشغلہ ہے، لہذا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہمیں اپنی حرکات کو اس طرح سے عمل میں لانا چاہیئے کہ ہم زیادہ سے زیادہ مسرت اور کم سے کم مصیبت کا باعث ہوں، جو کہ ہماری قوت میں ہے ۔ یہ اجتماعی طرز عمل کا اصول ہے، جس کی عام اور غیر محدود مرحمت تعلیم دیتی ہے ۔ ہارٹلے باوجودیکہ اس اصول کو بلاتامل تسلیم کرتا ہے، مگر وہ کسی طرح سے بعد کی افادیت کی جانب پیشقدمی نہیں کرتا ۔ چونکہ اپنے افعال کے نتائج کا اندازہ کرنے میں ہم کو دقتیں اٹھانی پڑیں گی، اور پریشانیوں سے سابقہ ہوگا، اس لیئے ہم کو اس عام اصول کے بجائے چند اور اصول پیش نظر رکھنے چاہیئیں ۔ مثلاً (کتب مقدسہ پر عمل کرنے کے علاوہ) اپنی اور دوسروں کی اخلاقی حس کا لحاظ رکھنا چاہیئے، اور اپنی فطری حرکات میں نیک نیتی و رحم پر نظر رکھنی چاہیئے ۔ اجنبی اشخاص پر اقربا کو اور کل بنی نوع پر مذہبی اور کریم النفس اشخاص کو ترجیح دینی چاہیئے ۔ صداقت کا لحاظ ضرور ہے، اور حکام کی اطاعت کو

لازمی سمجھنا چاہیئے - یہ اصول زیادہ تر عمدی افعال میں ہماری رہبری کریں گے۔ اچانک مواقع پر جب عمد تمام نہ ہو سکتا ہو، اخلاقی عواطف کو ہمارا رہبر ہونا چاہیئے - لیکن جب اصولوں میں سے دو یا زیادہ میں تصادم ہو جس کا بظاہر امکان ہے تو فیصلہ کس طرح سے کرنا چاہیئے اس کو ہارٹلے واضح نہیں کرتا وہ صرف مبہم طور پر یہ کہتا ہے کہ یہ اصول ایک دوسرے کو معتدل کریں اور روکیں - ایک دوسرے کو متاثر کریں اور ترجمانی کریں۔ اُس نے حاسۂ اخلاقی کو جس طرح سے ماخوذ مانا ہے، اس سے بھی وہ وثوق پیدا نہیں ہوتا جس کا اُس کو احساس معلوم ہوتا ہے -

نفسیات و اخلاقیات

بحیثیت مجموعی ہم کو یہ کہنا پڑتا ہے، کہ اگرچہ اُصول زندگی کے متعین کرنے کی کوشش میں ہارٹلے مخلص معلوم ہوتا ہے، مگر وہ باقاعدہ زور جو باوجود انداز تحریر و بیان کے نقائص کے اُس کی نفسیات میں ایک دلچسپی پیدا کرتا ہے، اس سے وہ کردار صائب کے معیار کے مسئلہ میں کام نہیں لیتا - اس مقام پر آکر اُس کا بیان مبہم و سطحی رجائیت سے دھندلا ہو جاتا ہے، جو اُس کو اس مسئلہ کی مشکلات کا مقابلہ کرنے سے باز رکھتا ہے - اسی قسم کی ایک پستی ایڈم اسمتھ کی تصنیف میں بھی نظر آتی ہے جب وہ نفسیاتی تحلیل سے اخلاقیاتی تعمیر کی طرف متوجہ ہوتا ہے - ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اُس زمانے میں انگریزی ارباب فکر کی عقل کا زور صحیح معنی میں اخلاقیات کی طرف نہیں بلکہ نفسیات کی طرف مائل ہے - بلکہ ہیوم میں تو اخلاقیات نفسیات میں اس قدر جذب ہوتی ہے، کہ وہ بعض اوقات خلط اصطلاحات کر جاتا ہے - چنانچہ ایک یا دو عبارتوں میں وہ بظاہر شدت کے ساتھ اخلاقی امتیازات کے حقیقی ہونے پر زور دیتا ہے - لیکن جب زیادہ غور سے دیکھا جاتا ہے، تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس سے اُس کی اس پسندیدگی یا عدم پسندیدگی کے سوا اور کچھ مراد نہیں ہے، جو انسان ایک دوسرے کے اوصاف کے لئے محسوس کرتے ہیں - واقعہ یہ ہے کہ احساسات کے مشاہدات و تجلیات کے قصے میں جو شیفٹسبری کی بدولت اخلاقی فلسفہ میں

بہت نمایاں ہو گئے تھے، یہ اصولی سوال کہ کونسا طرز عمل صائب ہے؟ اور کیوں ہے کچھ پس پشت جا پڑے تھے، جس سے اخلاق کو ایک گونہ خطرہ تھا کیونکہ اخلاقی اصولوں کے بندر کھنے والی قوت جس وقت ہم یہ تسلیم کر لیتے ہیں (جس کے تسلیم کرنے میں بظاہر ہچیسن کو بھی تکلف نہیں معلوم ہوتا) کہ اُن کا احساس فطرتی طور پر اسی طرح سے مختلف اشخاص میں مختلف ہو سکتا ہے، جس طرح کہ زبان کے ذائقے مختلف ہو سکتے ہیں۔ غائب ہو جاتی ہے۔ اور یہ کہنا کہ فعل کی غایت سے عقل کو تعلق نہیں ہے، ہیوم کے اس نظریہ کے دوسرے طریق پر بیان کر دینے کے مساوی ہے کہ اخلاقی عطوفت کا وجود بجائے خود اُس پر کاربند ہونے کی دلیل نہیں ہو سکتا۔ اخلاقیات کو نفسیات میں گم کر دینے کے خلاف کسی نہ کسی صورت میں ردعمل ہونا ضروری تھا۔ اور ظاہر ہے کہ یہ ردّ عمل فکر کے دو طریقوں میں سے ایک میں ہونا ضروری تھا۔ جو کلارک اور کمبرلینڈ میں تو اس قدر پرسکون طور پر متحد اور بٹلر اور ہچیسن میں بیّن طور پر ایک دوسرے کے مخالف ہو گئے تھے۔ یہ یا تو اُن اخلاقی اصولوں کی طرف لوٹے جن کو عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے، اور اُنکی خارجی صداقت کا دعوی کر کے اُن کو غیر متضاد اور اصلی اخلاقی حقائق ثابت کرنے کی کوشش کی جائے۔ یا یہ اس افادۂ لذت کے لئے مفید ہونے کی طرف مائل ہو، جس کا ہیوم نے اخلاقی عواطف کی اصل کے ذیل میں بطور ایک اصلی معیار کے حوالہ دیا تھا جس سے ان عواطف کے متعلق فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔ یا اُن کی تصحیح ہو سکتی ہے۔ اول الذکر صورت کو پرائس ریڈ اور وجدانی گروہ کے اور افراد خاصی ہمنوائی کے ساتھ اختیار کرتے ہیں، جو اب تک ہمارے یہاں قابل مصنف خیال کئے جاتے ہیں۔ دوسرے طریقے بہت کچھ اختلاف خیال و بیان کے ساتھ اُسی زمانے میں پیلی اور بینتھم نے اخلاقیات و سیاسیات دونوں میں اختیار کیا ہے اور موجودہ زمانے میں افادیت کے نام سے رائج ہے۔

بعد کی افادیت

پرائس کی کتاب "ریویو آف دی چیف کوسچینس اینڈ

پرائس (۱۷۲۳ء–۱۷۹۱ء)

ڈفیکلٹیز آف مارلس ۱۷۵۸ء میں ایڈم اسمتھ کی کتاب سے
دو سال پہلے شائع ہوئی تھی۔ اخلاقی تصورات کو وجدانی
صداقت، یا ماہیت اشیا کے فہم سے ماخوذ جانتے ہیں
پیرائس کڈورتھ اور کلارک کے عام نظریہ کو زندہ کر دیتا ہے۔ مگر اس میں اور
کڈورتھ اور کلارک میں چند خاص فرق ہیں۔ جن کی طرف توجہ کرنا ضروری
ہے، کیونکہ ان کی توجیہ اخلاقیات کی اس ترقی سے ہوتی ہے، جو پرائس اور
کڈورتھ و کلارک کے درمیانی زمانہ میں ہوتی ہے، جس پر غور کرنے میں
ہم اب تک مصروف تھے۔ اول تو وہ صواب خطا کا تعقل مفرد تصورات
کے طور پر کر کے، جن کی نہ تعریف ہو سکتی ہے، اور نہ تحلیل ہو سکتی ہے
("صواب" "موزوں" "چاہیئے" "فریضہ" "ذمہ داری" کے تعقلات جو تقریباً
مرادف ہی ہیں) کم از کم ان غلط مباحث سے تو بچتا ہے، جن میں کلارک
اور والیسٹن اخلاقیات اور ریاضیات یا طبیعی حقیقت کے مابین تمثیل
پر زور دے کر مبتلا ہو گئے تھے۔ دوسرے اخلاقی شعور کا جذبی عنصر جس پر
شیفٹسبری اور اس کے اتباع نے توجہ کی تھی، آئندہ سے بیّن طور پر عقلی
وجدان کے ساتھ تسلیم ہوتا ہے، اگرچہ نہایت ہوشیاری کے ساتھ اسکو
اس کے تابع رکھا جاتا ہے۔ پرائس کے نزدیک صواب و خطا افعال کے
حقیقی خارجی اوصاف ہیں۔ اور اخلاقی حسن و قبح ذہنی تصورات ہیں۔
اور یہ احساسات کی نمائندگی کرتے ہیں جو ذوی العقول میں کچھ تو ادراکات
صواب و خطا کے لازمی نتائج ہوتے ہیں، اور کچھ ایک متغیر رہنے والی
جذبی حسیّت کے۔ اس طرح پر عقل و حاسہ یا جبلت کردار نیک کے محرک
ہوتے ہیں، اگرچہ عقلی عنصر اولیں اور سب پر غالب ہوتا ہے۔ پرائس بٹلر
کا اس میں بھی اتباع کرتا ہے کہ فاعل استحسان و مذمت کے ادراک میں
واضح طور پر امتیاز کرتا ہے، اور یہ کہتا ہے کہ یہ افعال میں ان کے خطا و صواب
کے ادراک کے ہمراہ ہوتا ہے۔ مگر اول الذکر وقوف آخر الذکر کی محض
ایک نوع ہے کیونکہ کسی ایک میں بھلائی کا ادراک کرنا اس ادراک کے مساوی ہے

کہ اس کو جزا دینا مناسب ہے۔ وہ ریڈ کی طرح یہ بیان کرنے میں بھی ہوشیاری سے کام لیتا ہے، کہ فاعل کی خوبی کلیتہً اُس کی نیت یا اُس کے فعل کے صوری صواب" پر مبنی ہے۔ ایک شخص کو ایسی برائی کے لئے مورد الزام نہیں گردانا جاتا" جس کی اُس نے نیت نہ کی ہو۔ اگرچہ اس میں شک نہیں، کہ اس کو کسی ایسی دانستہ غفلت پر الزام دیا جائیگا، جس نے کہ اُس کو اپنے حقیقی فریضہ سے لاعلم کر دیا ہے۔ جب ہم فضیلت کے موضوع کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، تو ہم دیکھتے ہیں کہ مور یا کلارک کے مقابلہ میں پرائس اخلاقیات کے ابتدائی اصول کے بیان کرنے میں زیادہ سستی سے کام لیتا ہے۔ اس کی وجہ شیفٹسبری اور ہٹچیسن کے خیال کی نئی مخالفت ہے، جس سے اُس کی استدلالی حیثیت پیچیدہ ہو جاتی ہے۔ پرائس جس شے کے ظاہر کرنے کے لئے زیادہ پریشان ہے وہ عام مرحمت کے اصول کے علاوہ اخلاق کے انتہائی اصولوں کا وجود ہے۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ اس اصول، یا معقول محبت نفس کے اُصول کی تردید کرتا ہے، اس کے برعکس وہ ان دونوں کی بداہت ظاہر کرنے کیلئے بہت کچھ زحمت اُٹھاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایسی کوئی شئے نہیں ہے، جس کا ہمکو اس طرح ناقابل انکار طور پر وجدان ہوتا ہو، جتنا کہ یہ ہے کہ مسرت خواہ وہ ہماری ہو یا دوسروں کی اس کی تلاش و ترقی صواب ہے۔ مگر اُس کو بٹلر کے ساتھ اس بارے میں اتفاق ہے، کہ احسانمندی، صداقت، ایفائے وعدہ اور عدالت بلالحاظ اس کے کہ یہ مسرت کے لئے مفید رہوں واجب العمل ہیں، اور جب وہ اس مشکل کے ساتھ سینہ سپر ہوتا ہے، جس سے بٹلر کترا گیا تھا، یعنی اُن فرائض کے متعلق ہمارے عام اخلاق کو ایک واضح حقیقت کی صورت میں تحویل کرنا تو وہ کام کی دشواری کی بناپر اخلاقی شہادت کا عقل کو حکم نہیں بناتا بلکہ عام سمجھ کو بناتا ہے۔ چنانچہ صداقت کے فریضہ کے دعویٰ کرتے وقت وہ اس قضیہ کی بداہت ثابت نہیں کرتا کہ "سچ بولنا چاہئیے" بلکہ استقرائی عام اخلاقی رائے کے حوالہ سے یہ استدلال کرتا ہے، کہ ہم یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ خلوص میں ایک حقیقی راستبازی ہوتی ہے۔ اسی طرح

عدالت یعنی نیکی کے اس جزو سے بحث کرتے وقت، جس کا کہ ملکیت سے تعلق ہے، وہ رومی اصول قانون کے اُن اصول کو جن کا تعلق حق ملکیت پہلے قبضہ محنت میراث وہبہ سے ہے، قانون کے اساسی حقائق کے طور پر کلیۃً تسلیم کر لینے کے لئے تیار ہے۔ اس طرح پر وہ جزوی طور پر اور ایک حد تک محسوس کئے بغیر اخلاقیات کے شعبے میں فلسفیانہ طریقہ سے اس عام تغیر کی جانب پیشدستی کرتا ہے، جس کو ہم ریڈ کے نام سے منسوب کرتے ہیں، جو عام فہم کے فلسفہ کا بانی ہے۔ سب سے آخری بات یہ ہے، کہ پرائس چونکہ شیفٹسبری اور بٹلر کے بعد لکھ رہا ہے، جو فطرت انسانی کی غیر عقلیانہ تسویقات کی واقفیت کو ثابت کر چکے تھے، اس لئے اُس کا بیان کڈورتھ اور کلارک کی نسبت اس بارے میں زیادہ واضح ہے کہ نیک لوگ جو افعال صائب اختیار کرتے ہیں اُس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ یہ افعال صائب ہوتے ہیں۔ اور وہ اس بارے میں یہاں تک غلو کرتا ہے، کہ اُسکے نزدیک اُس فعل کی اخلاقی قیمت کم ہو جاتی ہے، جو فطری رجحان کی بنا پر کیا جاتا ہے۔

ف ۲۱ - ریڈ سنہ ۱۷۱۰ء تا سنہ ۱۷۹۶ء

اس آخری امر کے متعلق ریڈ اپنی کتاب "الیسیز ان دی ایکٹو پاورس آف ہیومن مائنڈ" (سنہ ۱۷۸۸ء) میں ایک ایسا نتیجہ بیان کرتا ہے جو فہم عام سے بہت مطابق ہے، اور صرف اس امر کا مدعی ہے کہ ایسا کوئی فعل اخلاقاً خیر نہیں ہو سکتا، جسمیں صواب کا لحاظ کوئی اثر نہیں رکھتا۔ اس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ ریڈ کی اخلاقی نفسیات پرائس سے زیادہ بٹلر کے اصول کے مطابق ہے۔ بٹلر کی طرح سے وہ (۱) عمل کے عقلی اور حکمراں اصول اور (۲) غیر عقلی تسویقات، جن کے ضبط و ترتیب کی ضرورت ہوتی ہے، کے مابین ایک عقلی اور اساسی امتیاز سمجھتا ہے۔ اور اُس کے ساتھ ہی وہ یہ کہتا ہے کہ آخر الذکر جس حد تک فطری ہوتی ہیں، ان کا ایک جائز حلقۂ عمل ہوتا ہے۔ یہ فرد و معاشرت کی فلاح کے لئے مفید ہوتی ہیں بلکہ انسان جیسی مخلوق میں عقلی اُصول کا ناگزیر و لازمی تتمہ ہوتی ہیں۔ عمل کے ان غیر عقلی سرچشموں میں وہ (۱) تو میکانیکی عادات اور جبلتوں میں

امتیاز کرتا ہے جو بغیر ارادہ یا نیت یا خیال کے عمل کرتے ہیں، اور (۲) ان حیوانی اصول میں جو ارادہ و نیت پر عمل کرتے ہیں۔ لیکن ان غایتوں کے تعین میں جن کے یہ محرک ہوتے ہیں کسی تمیز یا عقل کو فرض نہیں کرتے۔ انسان کے اصلی حیوانی اصول کا وہ بٹلر سے زیادہ صحت کے ساتھ اصطفاف کرتا ہے، اور وہ پہلے درجہ پر تو اشتہائات کو رکھتا ہے۔ (ا) اُن کی علامت یہ ہے کہ یہ وقفاتی ہوتی ہیں اور ان کے ساتھ بیچینی کی حس ہوتی ہے (ب) خواہش محدود معنی میں۔ ان میں بڑی یہ ہیں۔ قوت کی خواہش، تفوق کی خواہش، عزت کی خواہش، خواہش علم۔ (۳) تاثرات یا جذبات جو کریمی اور لیئمی دونوں افعال کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ کریمانہ تاثرات کی عام خصوصیات یہ ہیں کہ جذبہ خوشگوار ہوتا ہے۔ اور اس امر کی خواہش ہوتی ہے کہ اپنے معروضات سے نیکی کی جائے۔ اسی طرح سے لیئمانہ تاثرات کے لئے غیظ اور بیچینی لازمی ہے۔ جس کیساتھ ایذا رسانی کی خواہش ہوتی ہے۔ یہاں بھی ریڈ بٹلر کی تقلید کرتا ہے، اور اضطراری وعمدی دونوں انتقامی جذبوں کو اپنے حلقہ میں دیگر اصلی و فطری تسویقیات کی طرح سے جائز سمجھتا ہے۔ دوسری طرف اکتسابی خواہشیں عموماً بیکار ہی نہیں بلکہ موذی و شرمناک بھی ہوتی ہیں۔ ریڈ بٹلر کی تقلید کرتا ہے، اور حکمراں اصول میں وہی ثنویت تسلیم کرتا ہے، جو بٹلر کے نظریہ میں اساسی حیثیت رکھتی ہے۔ وہ بحیثیت مجموعی انسان کے اپنی خیر کا لحاظ رکھنے کو (جو بٹلر کی محبت نفس ہے) اور احساس فریضہ کو (جو بٹلر کے یہاں ضمیر ہے) دو علیحدہ عقلی اصول خیال کرتا ہے، اگرچہ اکثر ان کو ایک اصطلاح یعنی عقل کے تحت سمجھا جاتا ہے۔ پہلے اصول کی تشریح و اثبات کی وہ بہت کوشش کرتا ہے، جو ہیوم کے اس نظریہ کے مخالف ہے کہ عقل کا یہ کام نہیں ہے، کہ وہ اس امر کا تعین کرے، کہ ہم کو کس غایت کی جستجو کرنی چاہیئے۔ یا بالفاظ دیگر ایک غایت کو دوسری پر ترجیح دینا عقل کا کام نہیں ہے۔ وہ اس امر پر زور دیتا ہے کہ خیر ایسا تصور ہے، جس کا صرف ایک صاحب عقل جاندار کو تصور ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ تمام جزئی خواہشوں کی تجرید اور موجودہ احساسات کے گزشتہ و آیندہ

احساسات سے موازنہ پر مشتمل ہے، اور یہ کہتا ہے کہ یہ فرض کرنا کہ ایک ذی عقل جاندار کو بحیثیت مجموعی اپنی خیر کا تصور اُس کی خواہش کے بغیر ہو سکتا ہے، اجتماعِ نقیضین ہے، اور اس قسم کی خواہش کو فطرتاً تمام جزئی اشتہاؤں اور جذبوں کو قابو میں رکھنا چاہیئے۔ یہ معقول طور پر اخلاقی قوت کے بھی تابع نہیں کی جا سکتی۔ حقیقت یہ ہے کہ جس شخص کا یہ عقیدہ ہو کہ فضیلت پائی بحیثیت مجموعی میری مسرت کے منافی ہے (جو ایسی دُنیا کے اندر نہیں ہو سکتا، جس کے اندر اخلاقی حکومت ہوتی ہے) تو اس کو دو خرابیوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا پڑتا ہے کہ آیا بیوقوف بننا بہتر ہے، یا بدمعاش بننا۔ خود اخلاقی قوت کے متعلق ریڈ کا بیان پرائس کے بیان کے مطابق ہے۔ افعال کے صواب یا اخلاقی ذمہ داری کا ادراک کرنا عقلی اور فاعلانہ ہی نہیں ہوتا۔ جس کو ریڈ فعل و فاعل کے مابین ایک ناقابل تحلیل نسبت خیال کرتا ہے۔ بلکہ جو راہ صواب معلوم ہوتی ہے، اُس کی طرف ارادہ کو دیکھ لینا بھی ہے۔ دونوں فلسفی یہ کہتے ہیں کہ افعال میں یہ ادراک صواب و خطا فاعل کے ادراک استحسان و ملامت کے ہمراہ ہوتا ہے، اور نیز ایک خاص قسم کے جذبہ کے ساتھ بھی ہوتا ہے مگر پرائس تو اس جذبہ کو زیادہ تر لذت و الم خیال کرتا ہے۔ جو اس قسم کے لذت و الم سے مماثل ہوتا ہے، جو طبیعی حسن و قبح سے پیدا ہوتا ہے۔ اور ریڈ زیادہ تر اُس کو نیک فاعل کے لئے گرمیانہ جذبۂ احترام و ہمدردی اور بدکردار فاعل کے لئے اُن کے برعکس پر مشتمل سمجھتا ہے۔ جب اخلاقی حکم انسان کے اپنے افعال پر صادر ہوتا ہے، تو یہ لذت بخش نیک نیتی ایک اچھے ضمیر کی شہادت بن جاتی ہے، جو انسانی لذتوں میں سب سے زیادہ خالص ہے۔ ریڈ یہ کہنے میں اہتمام سے کام لیتا ہے، کہ اخلاقی قوت (سوائے بہت ہی ابتدائی رجحان کے) خلقی نہیں ہے اس کے لئے تربیت تعلیم و عمل (جس کے لئے معاشرت لازمی و ناگزیر ہے) اور عادت کی ضرورت ہوتی ہے، تاکہ اخلاقی حقیقت تک پہنچ سکے۔ اس کو پرائس سے اس بارے میں اتفاق ہے کہ اس کو حاسۂ اخلاقی کہا جائے۔ مگر شرط یہ ہے کہ اس لفظ سے ہم محض احساسات و تصورات کا نہیں، بلکہ

اصلی حقایق کا مبدء و ذریعہ سمجھیں یہاں وہ اس اہم سوال پر توجہ کرنے سے قاصر رہتا ہے کہ آیا اخلاقی استدلال کے مقدمات عام احکام ہوتے ہیں یا انفرادی۔ کیونکہ لفظ حاسّہ سے یہ گمان ہوتا ہے کہ یہ انفرادی ہوتے ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ وہ خود اس مسئلہ میں مذبذب معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اگرچہ وہ اخلاقی طریقہ کو قیاسی کہتا ہے، مگر وہ اصل حکم کا بھی ذکر کرتا ہے کہ یہ فعل صواب یا خطا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اخلاقیات کے لئے کسی حکمی طریقہ کا مقرر کرنا ریڈ کی نظر میں کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ کیونکہ اس کی رائے تو یہ ہے کہ کردار انسانی میں یہ جاننے کے لئے کونسی شئے صواب اور کونسی خطا ہے، ہمیں صرف ایسی حالت میں ضمیر کے احکام کے سننے کی ضرورت ہوتی ہے، جبکہ ذہن مطمئن ہوتا ہے اسی لئے اگرچہ وہ ابتدائی اصول کی ایک فہرست پیش کرتا ہے جس سے انسان کی عام اخلاقی آرا کا تعین ہو سکتا ہے، مگر اس کے کامل ہونے کا اسکو دعویٰ نہیں ہے۔ علاوہ ان اصول کے جن کا عام طور پر فضیلت سے تعلق ہے مثلاً یہ کہ (۱) کردار میں صواب وخطا ہوتے ہیں۔ مگر (۲) ہم کو صرف ارادی کردار (۳) میں اپنے فریضہ کے جاننے کی کوشش کرنی چاہیئے۔ (۴) اور خود کو تحریصات سے محفوظ رکھنا چاہیئے، جن کی بنا پر اس سے منحرف ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ ریڈ پانچ اساسی اصول بیان کرتا ہے، ان میں سے پہلا محض عقلی محبت نفس کا اصول ہے، کہ ہم کو کمتر خیر کے مقابلہ میں برتر خیر کو ترجیح دینی چاہیئے۔ اگرچہ یہ کمتر کے مقابلہ میں بعد میں حاصل ہو، جس کا ذکر ریڈ کی اخلاقی قوت کو محبت نفس سے بیّن طور پر علیحدہ کرلینے کے منافی معلوم ہوتا ہے۔ تیسرا اصول عام مرحمت ہے، جس کو کچھ مبہم رواقی ضابطہ کی صورت میں بیان کیا ہے، کہ کوئی شخص محض اپنی خاطر نہیں پیدا ہوا" چوتھا محض صوری اصول ہے، کہ صواب د خطا سب کے لئے ہر حالت میں ایک ہی ہونے چاہئیں، جو خارجی اخلاق کے تمام نظامات سے تعلق رکھتا ہے۔ پانچواں اصول مذہبی فریضہ تجویز کرتا ہے کہ خدا کی حرمت د اطاعت کرنی چاہیئے۔ پس جس اصول سے معاشرتی

فریضہ کے متعلق کوئی متعین رہبری ہوتی ہے، وہ دوسرا ہے "کہ جس حد تک ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے، کہ ہماری تخلیق سے فطرت کا کیا منشا ہے، اس حد تک ہمیں اُس منشا کے پورا کرنے کی کوشش کرنی چاہیئے" ۔مگر جب ہم اس اصول کو عمل میں لانے کی کوشش کرتے ہیں، تو یہ قیاسی اعراض میں بیکار محض ثابت ہوتا ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ اُصول بحیثیت مجموعی ایک سیدھے سادے انسان کے ضمیر کے باقاعدہ کرنے میں کچھ زیادہ مفید نہیں ہیں۔ نہ ان کی کمی اس بحث سے پوری ہوتی ہے، جو وہ اُس کے بعد ایک باب میں عدالت کے متعلق کرتا ہے۔ وہ ہیوم کے خلاف شدت سے استدلال کرتا ہے۔ کہ (۱) مختلف قسم کے نقصان جن کی عدالت مخالفت کرتی ہے (آزار جانی آزار خاندانی آزادی پر حملہ و دعائد کرنا عزت پر حملے خلف وعدہ) وجدانی طور پر فطری حقوق کے اتلافات معلوم ہوتے ہیں اور اجتماعی خیر کا کوئی شعوری حوالہ نہیں ہوتا۔ اور (۲) حق ملکیت اگرچہ خلقی نہیں بلکہ اکتسابی ہوتا ہے، مگر یہ زندگی کے فطری حق کا لازمی نتیجہ ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ انسان کو ذرائع زندگی پر ایک حق ہوتا ہے، اور آزادی کے فطری حق کا، جس کے معنی یہ ہیں کہ انسان کو اپنی اس محنت کے ثمر پر حق ہے، جس میں اُس نے کسی دوسرے کی حق تلفی نہ کی ہو۔ مگر وہ عدالت کے واضح و قطعی مقالوں کے ظاہر کرنے کی کوئی کوشش نہیں کرتا، جن سے ان حقوق کا حقیقی حالتوں میں اجتماعی افادہ کا معیار آخری کے طور پر حوالہ دیئے بغیر تصفیہ ہوسکے۔

ڈیوگلڈ اسٹوارٹ (۱۷۵۳ء - ۱۸۲۸ء)

جب ہم ریڈ کے سب سے زیادہ بااثر شاگرد ڈیوگلڈ اسٹوارٹ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، تو اُس کے یہاں بھی اخلاقی اصولوں کے بیان میں اسی قسم کی کوتاہی نظر آتی ہے۔ (کم از کم معاشرتی فریضہ کے شعبہ میں) اُس کی کتاب

"فلاسفی آف دی ایکٹو اینڈ مارل پاورس آف مین" (۱۸۲۸) میں بٹلر اور ریڈ کا عام نظریہ ہے (اور ایک حد تک پرائس کا بھی) مگر نظریہ کو زیادہ صحت

دباقاعدگی کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ انداز بیان دلکش ہے، اور اخلاقی نفسیات میں کچھ اصلاحات کی ہیں۔ لیکن اپنی طرف سے کوئی اہم اضافہ یا ترمیم نہیں کی۔ وہ اس امر پر زور دیتا ہے کہ عدالت مرحمت سے علیحدہ ہے، مگر عدالت کی تعریف کرتے وقت وہ غیر جانبداری کے عام تصورات سے آگے نہیں بڑھتا، جس کو ہر ایسے اخلاقی فلسفہ میں جگہ ملنا ضروری ہے، جو عام طور پر عمل میں لانے کے لئے اخلاقی اصول مقرر کرتا ہو، خواہ افادی اصول پر یا کسی اور اصول پر۔ بعد میں اس میں شک نہیں "دیانت یا راستبازی" کو عدالت کا ایک شعبہ کہتے وقت وہ یہ اخلاقی مقالہ بیان کرتا ہے، کہ مزدور اپنی محنت کے ثمر سے متمتع ہونے کا حق رکھتا ہے، اس کے نزدیک کامل حقوق ملکیت اسی اصول پر مبنی ہیں۔ محض قبضہ سے ایک عارضی حق ملکیت پیدا ہوتا ہے، اور اُن کے استعمال میں رہتا ہے۔ اس کے علاوہ اور اصولوں میں سے وہ صرف راست گوئی اور ایفائے وعدہ سے بحث کرتا ہے۔ اُن کو بیان کرتے وقت وہ جس چیز کو زیادہ تر دکھانا چاہتا ہے، وہ یہ ہے کہ ذہن انسانی میں افادہ کے اندازوں سے علیحدہ صداقت کی ایک فطری اور جبلی محبت ہوتی ہے۔ باہمی گفتگو میں خلوص کی ایک فطری تحریک ہوتی ہے اور اسی بنا پر شہادت پر ایک فطری یقین اور باہم اس امر کی توقع ہوتی ہے کہ مواعید پورے کئے جائیں گے۔ صداقت کے اندر ایک دلکشی ہوتی ہے، اور دروغگوئی و خلف وعدہ میں ایک مسلمہ بے انصافی جو خارجی نتائج سے بالکل علیحدہ ہوتی ہے۔ دونوں صورتوں میں سے کسی صورت میں بھی وہ ایسا اصول بیان نہیں کرتا، جس کی پابندی واضح و مطلق طور پر لازمی ہو، اور اسقدر صحیح ہو جس سے کہ عملی طور پر رہبری ہو جائے۔

پس بحیثیت مجموعی یہ کہنا پڑتا ہے، کہ ریڈ اور اسٹیورٹ نے ایسے علم اخلاق کی ترقی میں، جس سے جیساکہ وہ مدعی ہیں، اخلاق کے وہ اصول جو ہم اتک پہنچے ہیں بدیہی اور اولیں اصول سے عقلی طور پر مستنبط ہو سکیں کوئی مہتم بالشان حصہ نہیں لیا۔ اسی جہت میں زیادہ اولوالعزمی کے ساتھ

وہیویل
(۱۷۹۴ء)
(۱۸۶۶ء)

وہیویل نے اپنی کتاب "ایلیمنٹس آف مارلیٹی" (۱۸۴۶ء) میں کوشش کی مگر اس کوشش کو بھی کچھ زیادہ کامیاب نہیں کہا جا سکتا۔ وہیویل کا عام اخلاقی خیال اپنے اسکاٹی متقدمین سے زیادہ اس مقام پر آکر مختلف ہوتا ہے جہاں کہ ہم اُس کو کانٹ سے متاثر ہوتا ہوا دیکھتے ہیں (یعنی محبت نفس کو علیحدہ عقلی و حکمراں اُصول کے طور پر مسترد کرنے اور اس بنا پر مسرت کو فریضہ سے علیحدہ فرد کے لئے معقول غایت تسلیم کرنے سے انکار کرنے میں) عقل اخلاقی جو اس طرح سب پر غالب آجاتی ہے پانچ انتہائی اصول بیان کرتی ہے یہ حسب ذیل ہیں۔ مرحمت، عدالت، صداقت، طہارت اور نظم۔ تھوڑی سی کھینچ تان سے یہ عدالت کے پانچ بڑے حصول کے مطابق کر لئے جاتے ہیں۔ شخصی یا ذاتی حفاظت (کیونکہ مرحمت اس قسم کی بدنیتی کے مخالف ہے، جو عموماً شخصی نقصانات کا باعث ہوتی ہے) ملکیت، تعہد، ازدواج و حکومت۔ پہلے دوسرے اور چوتھے اُصول کا تعلق انسانی محرکات کی بالترتیب تین بڑی اقسام سے ہے۔ اس طرح سے یہ فہرست دو اور عام اصول کے اضافہ کے بعد کچھ باقاعدہ تکمیل کی سی شان رکھتی ہے۔ لیکن جب ہم اور غور سے دیکھتے ہیں، تو ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصول نظم یعنی اطاعت حکومت سے سنجیدگی کے ساتھ وہ استبدادیت مراد نہیں ہے، جو بظاہر اُس سے مترشح ہوتی ہے اور جس کا انگریزی عقل سلیم شدت کے ساتھ انکار کرتی ہے۔ عدالت کے ضابطہ کو ناکامل طور پر غیر متعین زبان میں بیان کیا گیا ہے کہ "ہر شخص کو اپنی ہی چیز لینی چاہیئے" اس میں شک نہیں کہ وہیویل اس کی اس طرح پر تشریح کرتا ہے، کہ اس آخری ضابطہ کی عملی طور پر مروجہ قانون سے ترجمانی ہونی چاہیئے، اگرچہ وہ اس تناقض میں مبتلا ہو کر یہ کہنے لگتا ہے کہ یہ قوانین کے صواب و خطا کے جانچنے کا معیار ہے۔ اصول طہارت یہ ہے کہ ہماری فطرت کے ادنیٰ حصے اعلیٰ حصوں کے تابع رہنے چاہئیں۔ یہ محض حسی تشویقات پر عقل کے تفوق کو ظاہر کرتا ہے، جو کہ خود معقول اخلاق کے

تعقل میں موجود ہے، جس کو ایسی ذات پر استعمال کیا جاتا ہے، جسکی تسویقات
کے عقلی فریضہ سے منحرف ہوجانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ پس مختصر یہ ہے کہ
اگر ہم کسی ایسے واضح و اساسی وجدان کی تلاش کریں، جو مسرت کی فکر سے علیحدہ
ہو، تو ہم کو دہیویل کی تعلیم میں ایک صداقت کے اصول کے سوا (جس میں ایفائے وعدہ
بھی داخل ہے) اور کچھ نظر نہیں آتا۔ اور اس کا بھی جب بغور مطالعہ کیا جاتا
ہے تو اس کی بداہتی نوعیت کافور ہوجاتی ہے، کیونکہ یہ دعویٰ نہیں کیا جاتا کہ یہ
اصول عملی طور پر غیر محدود ہے، بلکہ صرف یہ کہا جاتا ہے، کہ اُس کی حدود مقرر کرنا
اچھا نہیں ہے۔

اس کتاب کے حلقہ میں اُن زندہ مصنفین کے ساتھ بحث میں پڑنا داخل
نہیں ہے، جو اخلاقی وجدانیات کے نظریہ کی مدعی ہیں، اور جن کی تعلیم کو بٹلر اور ریڈ
کی تعلیم کے ساتھ ملحق کیا جاسکتا ہے۔ مگر میرا خیال ہے کہ یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ
وجدانی مذہب کی تعلیم نے اس صدی کے وسط تک اتنی احتیاط و مطابقت
کے ساتھ ترقی نہیں کی جیسی کہ امید تھی۔ یہ بات اُس کے اساسی اصول یا اخلاقی
استدلال کے اُن اصول سے ظاہر ہے، جن کا وجدانی طور پر علم ہوتا ہے۔ اور
اس گروہ کے فلاسفہ کا پیلی اور بنتھم کی افادیت سے جو جھگڑا رہا ہے، اگر وہ زیادہ تر
فریضہ کے مواد کے تعین کے متعلق ہوتا تو اس میں شک نہیں کہ یہ حضرات مجبور
ہوتے، کہ ان اُصول اور اس طریقہ کی جن کے مطابق عملی نتائج استنباط کرسکتے
ہیں قطعی و کامل تعریف کرنے کی سنجیدہ و باقاعدہ کوشش کریں۔ مگر واقعہ یہ ہے
کہ وجدانیہ اور افادیہ کا اخلاقی قانون کی جزئیات متعین کرنیکے طریقے میں جو
اختلاف ہے، وہ اس اساسی اختلاف کی وجہ سے اور بھی پیچیدہ ہوگیا، جو اخلاقی
ذمہ داری کے متعلق پیدا ہوگیا تھا۔ پیلی اور بنتھم اس کی تفسیر اس طرح کرتے
ہیں، کہ یہ ارادہ پر توقعی لذات و آلام کا محض نتیجہ ہے، جو اخلاقی اصول کی
پابندی یا عدم پابندی کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں، اس کے ساتھ ہی وہ
ہچیسن کی رائے سے بھی متفق ہیں کہ عام مسرت۔ ان اصول کی آخری غایت
و معیار ہے، اور عام مسرت کے تصور کو انھوں نے واضح و قطعی بنانے کی یہ

تعریف کرنے کی کوشش کی ہے، کہ یہ لذت سے الم کی زیادتی پر مشتمل ہے (ان کے نزدیک لذات وآلام میں مدت یا شدت کے علاوہ اور کوئی فرق نہیں ہوتا) ان کی تعلیم میں اس طرح سادہ اور بظاہر واضح تصور استعمال ہونے سے ایک دلکشی کا انداز پیدا ہوگیا۔ اور لذت اور اُس کی مخالف مقدار الم سے اخلاق کے ان دونوں اساسی سوالوں کا حل ہوگیا کہ "صائب کیا ہے؟" "مجھے راہ صواب کیوں اختیار کرنی چاہئے"؟ لیکن چونکہ ان جوابوں میں جو اسطرح سے ایک نظریہ کے طور پر خیال کئے جانے لگے ہیں منطقی ربط نہیں ہے، اس لئے اس ظاہری وحدت وسادگی میں درحقیقت ایک ایسا اساسی اختلاف مضمر ہے، جس سے حال کے اخلاقی مباحث میں بہت کچھ پریشانی پیدا ہوگئی ہے۔

ف ۱۲ - افادیت پیلی کے فلسفہ کی جدت (اور بینتھم کے بھی) اصول قائم کرنے میں نہیں بلکہ جزئیات کے بیان کرنے کے طریقہ میں ہے۔ پیلی اس امر کا کھلم کھلا اعتراف کرتا ہے کہ وہ ابراہیم ٹکر کی جدید ومفید مگر پریشان اور بے ڈھنگی کتاب "لائٹ آف نیچر پرسوڈ" کا رہین منت ہے۔ اس کتاب میں ہم ہر شخص کی ذاتی تشفی بلکہ امید تشفی جو دراصل اُس کے تمام محرکات کا سرچشمہ ہوتا ہے عام خیر سے جو ایسی جڑ ہے، جس سے کہ کردار اور عواطف عزت کے تمام اُصول کی شاخیں پھوٹتی ہیں فطری دینیات کے واسطہ سے منسلک دیکھتے ہیں، جس سے کہ نقشی فطرت کی فیاضانہ نیکی کی شرح ہوتی ہے۔ ٹکر اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ نئے میلانات ترجمانی سے پیدا ہوتے ہیں یعنی ہم کو اشیا کی طرف میل اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ یہ اکثر دوسری خواہشوں میں معاون ہوتی ہیں خصوصاً اخلاقی حاسّے اس طرح پر پیدا ہوتے ہیں نیز مسرحمت بھی جس کا تعقل وہ ایک ایسی لذت کے طور پر کرتا ہے جو نفع رسانی سے حاصل ہوتی ہے اور ہمارے لئے ایسے افعال کا محض اس بنا پر باعث ہوتی ہے کہ ہم اُنکو پسند کرتے ہیں۔ مگر اُسکے خیال کے موجب یہ امر بھی صحیح رہتا ہے کہ انسان کی ذاتی مسرت لذات وتشفیات کا مرکب ہونے کے معنی میں، اُس کے افعال کی انتہائی غایت ہوتی ہے، اور وہ بہت احتیاط

کے ساتھ اس امر کی بھی تشریح کر دیتا ہے، کہ تشفی یا لذت میں اگرچہ کمیت کا کتنا ہی اختلاف کیوں نہ ہو، مگر کیفیت میں ایک ہی ہوتی ہے۔ خواہ انسان گانے سن کر محظوظ ہو، یا تماشے دیکھ کر، یا لذیذ غذائیں کھا کر، یا پسندیدہ و مستحسن کام انجام دے کر، یا خوشگوار تخیل میں مصروف ہو کر۔ نیز یہ کہ عام خیر سے اُس کی مراد مسرت کی ایسی مقدار ہے، جس میں ہر وہ لذت جو انسان کو اپنے ہمسایہ کے ساتھ نیکی کرنے سے حاصل ہوتی ہے، اضافہ کا باعث ہوتی ہے۔ اس میں ہم کو پیلی کی افادیت کی تمام خصوصیات نظر آتی ہیں یعنی (۱) لذت کا خالص کمی اندازہ (۲) اخلاقی اصول کی یہ پرکھ کہ یہ عام لذت کے لئے مفید ہوں (۳) انفرادی لذت کو عام محرک قرار دینا (۴) ایک قادر مطلق ورحیم وکریم ذات کے ارادے کو محرکات اور اصول کے مابین رشتۂ ارتباط قرار دینا۔ لیکن ٹکر کے انفرادی و اجتماعی مسرت کے مذہبی ربط میں ایک خاص قسم کی استدلالیت ہے، جس سے پیلی کی عقل اعراض کرتی ہے۔ اس کا استدلال یہ ہے چونکہ درحقیقت انسان صاحب اختیار نہیں ہوتا، اس لئے اُس کو اپنے اعمال کی جزا و سزا بھی نہیں ملتی۔ اس لئے خدائی انصاف یہ ہونا چاہئے کہ مسرت سب پر مساوی حصوں میں منقسم ہو۔ اس لئے میں اپنی مسرت میں صرف اس طرح پر زیادہ سے زیادہ اضافہ کر سکتا ہوں کہ میرا کردار ایسا ہو کہ اُس سے اس عام ذخیرہ میں جس میں سے کہ قدرت تقسیم کرتی ہے زیادہ سے زیادہ اضافہ ہو۔

مگر حقیقت یہ ہے کہ پیلی کے فلسفہ کا سادہ خاکہ ایک پشت پہلے گے کے مقدمہ کے مندرجہ ذیل اقتباس میں ملتا ہے، جو اُس نے کنگس اوریجن آف ایول کے اُس ترجمہ پر لکھا تھا، جو لانے (۱۷۳۱ء) کیا تھا۔ فضیلت کا تصور یہ ہے کہ زندگی کو ایک اُصول کے تابع رکھا جائے۔ یہ اُصول کل ذوی العقول کے افعال کی ایک دوسرے کی مسرت کے متعلق رہبری کرے اور ہر شخص اس کا پابند ہو۔ پابندی کسی فعل کے کرنے یا نہ کرنے سے متعلق ہوتی ہے، جس کا کرنا یا نہ کرنا مسرت کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ ... ارادۂ خداوندی

یا مرضی مولا (جس حد تک یہ دوسروں کی نسبت انسان کے طرز عمل کی رہبری کرتی ہے) فضیلت کا قریبی اُصول یا معیار ہے۔ مگر خداوند تعالیٰ کی ماہیت پر غور کرنے سے یہ بات بالکل واضح معلوم ہوتی ہے کہ بنی نوع انسان کے پیدا کرنے سے اس کا منشاء اس کے علاوہ اور کوئی نہ تھا کہ اُن کو مسرت حاصل ہو۔ لہذا ہمیں اطراز عمل جس حد تک کہ بنی نوع انسان کی مسرت کا وسیلہ ہو سکتا ہے، اُس کو ایسا ہونا چاہیئے، کہ مسرت بنی نوع فضیلت کا معیار ہو سکے۔

پیلی
(سنہ۱۷۴۳ء تا سنہ۱۸۰۵ء)

مگر اس بنیاد پر ذرا مکمل فلسفہ پہلے پہل پیلی نے مرتب کیا ہے، جو اُس کی کتاب "پرنسپلس آف مارل اینڈ پولیٹیکل فلاسفی" (سنہ۱۷۸۵ء) میں ملتا ہے، وہ ابتداً پابندی کی تعریف سے کرتا ہے، اس کے معنی کسی ایسے شدید محرک سے متاثر ہونے کے ہیں، جو کسی اور کے حکم سے عالم وجود میں آیا ہو۔ اخلاقی پابندی کی صورت میں حکم خدا کا تعین الہامی کتب اور فطرت کی روشنی دونوں سے حل کر ہوتا ہے۔ مگر پیلی یہ کہتا ہے کہ الہامی کتب کا کام اس قدر اخلاق کی تعلیم نہیں ہے، جتنا کہ اُس کی مثال سے تشریح کرنا اور نئے احکام اور بیشتر یقین کے ساتھ اُس کو نافذ کرنا ہے۔ فطرت کی روشنی اس کی وضاحت کرتی ہے، اور خدا خود اپنی مخلوق کی مسرت چاہتا ہے۔ اس لئے اُس کا طریقہ اخلاقی مسائل کے حل کرنے سے متعلق یہ ہے کہ وہ زیادہ تر اس امر کا اندازہ کرتا ہے کہ افعال میں عام مسرت کے بڑھانے کا رجحان ہے یا کم کرنے کا۔ اس طریقہ پر جو ظاہر اعتراضات وارد ہوتے ہیں، اور جو امر ایسی مسرت پر مبنی ہوتے ہیں جو مسلمہ جرائم سے حاصل ہوتی ہے (مثلاً ایک دولتمند بد معاش کے سر پر گھونسہ رسید کرنا) ان سے عہدہ برآ ہونے کے لئے وہ وضع قوانین میں عام اصول کی ضرورت پر زور دیتا ہے، اور عمدہ عادات کے قائم کرنے اور اُن کے باقی رکھنے کی اہمیت جتا کر ایک حد تک جزئی افعال کے نتائج کا اندازہ کرنے کی دشواری سے پہلو بچاتا ہے۔ اس طرح افادی طریقہ اُن تخصیصی رجحانات سے بچ جاتا ہے، جو بٹلر اور دیگر فلاسفہ کو اس قسم کا

نظر آتے تھے پیلی نے اس کو جس طرح سے استعمال کیا ہے، اس میں تو یہ محض مروجہ اخلاقی و قانونی امتیازات کی تشریح اور مصلحت کی واضح بنیاد کو ظاہر کرتا ہے، جو قانون و اخلاق کے اکثر مسلمہ اُصول کی تائید کرتی ہے، اور عقل سلیم کے ساتھ مل کر بعض پریشان کن کاروباری مسائل کے لئے حل فراہم کرتی ہے۔ مثلاً "فطری حقوق" ایسے حقوق بن جاتے ہیں جن کا عام پاس حکومت کے رواج کے بغیر بھی مفید ہوگا۔ برخلاف عارضی حقوق کے جن کا افادہ حکومت کے رواج پر مبنی ہے۔ اس معنی میں انفرادی ملکیت فطری ہے، کیونکہ یہ محنت ہنروری اور تحفظی احتیاط کے لئے مفید ہے۔ اگرچہ ملکیت کے واقعی حقوق ملک کے قانون کی پابندی کرنے کے عام فائدہ پر مبنی ہوتے ہیں، جس سے ان کا تعین ہوتا ہے۔ اسی طرح بہت سی دشواریاں فرائض صداقت و ایمانداری کے متعلق حل ہو جاتی ہیں۔ اس قسم کے فرائض اور ایسی امیدوں کے پورا کرنے کی ذمہ داری جو عمداً دلائی گئی ہوں، کو کلی و جزئی فوائد پر مبنی قرار دینے سے بہت سی دشواریاں حل ہو جاتی ہیں تاکہ عیارانہ بے عنوانیوں، اور وہم آمیز خدشات سے بچا جا سکے۔ اسی طرح سے مسلمہ جنسی اخلاق کی افادی بنیاد کو قرار واقعی طور پر واضح کیا گیا ہے۔ لیکن ہم یہ بھی دیکھتے ہیں پیلی کا طریقہ اکثر ایسے استدلالات کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے جو بیرونی اور قدیم ترطرز فکر سے متعلق ہیں۔ مثلاً وہ خیرات سے مستفید ہونے کے لئے محتاجوں کے دعوے کی بنی نوع انسان کی نیت کا حوالہ دے کر تائید کرتا ہے، اور کہتا ہے کہ اُنھوں نے متفقہ طور پر ایک مشترکہ مد اسی لئے علیحدہ کر دی ہے" یا وہ تعدد ازدواج کی اس طرح مخالفت کرتا ہے، کہ وحدت فی ازدواج باری تعالیٰ کے منشا کا ایک جزو ہے، کیونکہ اسی وجہ سے مردوں اور عورتوں کی مساوی تعداد پیدا ہوتی ہے، بعض مقامات پر اُس کا بیان افادی ملحوظات کے متعلق ناقص و بیقاعدہ ہے، اور معمولی قسم کے مواعظ بلکہ ادنیٰ مباحثہ تک پست ہو جاتا ہے۔

بنیتھم اور اسکی | وحدت معقولیت اور طریقے کے مکمل ہونے میں بنیتھم کی افادیت

جماعت
(سنہ ۱۷۴۸ء)
(سنہ ۱۸۳۲ء)

پہلی کی افادیت پر بیّن فوقیت رکھتی ہے۔ وہ ہمیشہ افعال پر محض ان کے لذت بخش و المناک نتائج کے لحاظ سے غور کرتا ہے، خواہ وہ توقعی ہوں یا واقعی۔ اور وہ اس ضرورت کو پوری طرح تسلیم کرتا ہے کہ ان نتائج کا باقاعدہ و مکمل رجسٹر بنانا چاہیئے، جو عوام کی اخلاقی رائے کے اثر سے پاک ہو جس کا اظہار معمولاً تحسین و مذمت کے الفاظ سے ہوتا ہے۔ اور چونکہ ان تمام نتائج کی، جن کے ذریعہ سے وہ کردار کا اندازہ کرتا ہے، تجربہ سے تحقیق ہو سکتی ہے، (کیونکہ وہ ایسے لذات و آلام ہوتے ہیں، جن کو اکثر آدمی محسوس کرتے ہیں اور سب کے سب اُن کے محسوس ہونے کا مشاہدہ کر سکتے ہیں) اس لیئے بنیتھم کے طریقہ سے جتنے سیاسی و اخلاقی نتائج مرتب ہوتے ہیں، اُن کی ہر نقطہ پر عملی تجربہ سے جانچ ہو سکتی ہے۔ بنیتھم کا خیال ہے کہ ہر شخص بتا سکتا ہے کہ غذا جنسی اور عام حواس کی لذتوں، دولت، قوت، استعجاب، ہمدردی، افراد و معاشرت کی خیر خواہی کی لذتوں کی اُس کے نزدیک کیا قیمت ہے، اور اُن کے مطابق آلام اور آلام محنت و بیماری کی کیا قیمت ہے۔ اور اُس کا بھی وہ خاص طرح سے قیاس کر سکتا ہے کہ دوسرے ان کی کیا قیمت سمجھتے ہیں۔ لہذا اگر ایک بار یہ تسلیم کر لیا جائے کہ تمام افعال کا تعین لذت و الم سے ہوتا ہے، ان پر حکم بھی اسی معیار کے مطابق لگانا چاہیئے تو وضع قانون اور انفرادی کردار کے فن کا بظاہر وسیع سادہ اور تجربی بنیاد پر تصفیہ ہو جاتا ہے۔ اگر ہم کسی فعل کے اچھے یا بُرے رجحان کی تحقیق کر رہے ہوں تو ہمیں اُن اشخاص میں سے کسی ایک کو لے کر ابتدا کرنی چاہیئے جن کی اغراض اس سے براہ راست متاثر ہوتی ہوں، اور اول ہر قابل امتیاز لذت و الم کی قیمت کا اندازہ کرنا چاہیئے، جو اس سے عالم وجود میں آتا ہوا معلوم ہوتا ہو۔ ہمارے لیئے ان احساسات کی شدت و مدت دونوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ نیز اُن کے یقینی و غیر یقینی ہونے کا۔ مگر شدت سے علیحدہ کیفیت کے کسی منفردانہ فرق کا لحاظ رکھنا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ اگر لذت کی مقدار مساوی ہو تو بچوں کا کھیل

اور نظم برابر ہے۔ پس ہمیں ان اولین نتائج کی اہمیت و صفائی پر غور کرنا ہے یعنی اس امر پر کہ ان میں اس امر کا رجحان ہے کہ یہ ایک قسم کے احساسات کا باعث ہوں اور یہ رجحان نہیں ہے کہ اُس کے مخالف قسم کے احساس کا باعث نہ ہوں۔ اس کے بعد اگر ہم ان تمام لذات و آلام کی قیمتوں کو جمع کرلیں، جن کی اس طرح پر تحقیق ہوئی ہے، تو لذت یا الم کے کسی جانب زیادہ ہونے سے ہم کو اُس شخص کے متعلق اس فعل کا اچھا یا برا رجحان معلوم ہو جائیگا۔ اس میں شک نہیں کہ بنیتھم کو اس امر کی توقع نہیں ہے، کہ ہر اخلاقی حکم سے پہلے اس عمل کو پوری طرح پر انجام دینا چاہیئے۔ مگر وہ کہتا ہے کہ یہ ہمیشہ پیش نظر رہ سکتا ہے، جس قدر ہم اس عمل سے قریب تر ہوں گے اسی قدر ہمارا اخلاقی استدلال زیادہ صحیح ہوگا۔

فرض کرو اس امر کا بہ طریق بالاتعین ہوگیا کہ کونسا فعل خاص حالات میں بہترین رجحان رکھتا ہے۔ اب ہم کو یہ دریافت کرنا ہوگا کہ انسان کے لئے اس پر عمل کرنے کے واسطے کونسا محرک ہونا چاہیئے۔ اس سوال کے کسی مفید جواب تک پہنچنے کے واسطے ہمیں لذات و آلام کا مختلف نقاط نظر سے "علت فعلی یا وسائل" کی صورت میں اصطفاف کرنے کی ضرورت ہے، یا اسی سلسلہ میں بنیتھم جو نام زیادہ لیتا ہے "کردار کے اصول کے موجبات" کی جن کی پابندی کے لئے یہ محرک ہوتے ہیں۔ لوگ مفید اصول کی طرف لذات و آلام کے خیال سے واقعاً تین طرح پر مائل ہوتے ہیں (۱) معمولی فطرت کے مطابق جو کسی ارادہ کے دخل سے خواہ انسانی ہو یا خدائی عمداً متغیر نہیں ہوتا (۲) حکام اور ججوں کے عمل سے جو فرمانروا کے ارادہ کی تعمیل کرنے کے لئے مقرر کئے جاتے ہیں۔ (۳) قوم کے اتفاقی اشخاص کے عمل سے جو اپنے فطری رجحان کے مطابق عمل کرتے ہیں یعنی بنیتھم کی اصطلاح میں طبیعی سیاسی اور اخلاقی یا عامی موجب سے ان پر وہ مذہبی موجب کا اضافہ کرتا ہے، یعنی وہ لذات و آلام جن کی ایک اعلیٰ و غیر مرئی ذات کے ہاتھ سے براہ راست توقع ہوتی ہے۔ بادی النظر میں ممکن ہے کہ ان فوق الارضی نتائج کے تسلیم کرنے سے ایسا معلوم ہو کہ بنیتھم کا فلسفہ ارضی تجربہ کی سادہ و ظاہر بنیاد سے بلند ہوتا ہے جس کی

بنا پر یہ ہماری توجہ کا خاص طور پر مستحق ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ وہ مذہبی امیدوں اور اندیشوں کو صرف اس حد تک لیتا ہے جس حد تک کہ یہ واقعتاً انسانی ذہن پر محرک کے طور پر عمل کرتے ہیں، اور اس لحاظ سے ان پر غور کرنا، اور ان کا اندازہ کرنا اسی طرح جائز ہے، جیسا کہ اور محرکات کا۔ وہ خود کسی قادر مطلق و رحیم و کریم ذات کے ارادہ کو منطقی طور پر انفرادی و اجتماعی مسرت میں تعلق قائم کرنے کے لئے استعمال نہیں کرتا۔ اس طرح وہ اپنے فلسفہ کو بلاشبہ سادہ کر دیتا ہے، اور فطرت اور کتب الہامی سے نزاعی نتائج اخذ کرنے سے بچتا ہے، جس پہیلی کا فلسفہ پھنسا ہوا ہے۔ مگر یہ فائدہ بہت گراں قیمت پر حاصل ہوا ہے۔ کیونکہ فوراً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اخلاقی اصول کے موجبات جنکی پابندی اجتماعی مسرت کے لئے سب سے زیادہ مفید ہوگی، ان تمام افراد کے لئے ہمیشہ کیونکر کافی ہوں گے جن سے پابندی مطلوب ہے۔ اس سوال کا بنیتھم اپنی کسی کتاب میں کافی جواب دینے کی کوشش نہیں کرتا۔ اپنی سب سے پہلی کتاب میں وہ اس بات کو صاف طور پر تسلیم کرتا ہے کہ جس فائدے کو انسان یقیناً ہمیشہ کافی محرک پائیگا، وہ خود اس کا فائدہ ہوتا ہے۔ اور اس سے آگے بڑھ کر وہ یہ دعویٰ نہیں کرتا کہ نتائج کا نسبتہً زیادہ مکمل علم اس کو یہ بتائیگا کہ صحیح محرک ہمیشہ وہی ہوتے ہیں جن کی بنا پر وہ عام مسرت کو مقصود بناتا ہے۔ اپنی وسیع تصانیف کے اکثر حصوں میں وضع قانون اور دستوری نظریہ کے اندر وہ یہ فرض کرتا ہے کہ بعض اشخاص کے مفاد ہمیشہ اپنے ابنائے جنس کے مفاد سے اس وقت تک متصادم ہوتے رہیں گے، جب تک سزاؤں کی باقاعدہ ترتیب و تنظیم سے ہم حق تلفی نہ کرنے ہی کو قرین عقل و احتیاط نہ بنادیں۔ مگر ظاہر ہے کہ اس مفروضہ کے مطابق یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا، کہ ایک شخص کو ہمیشہ اسکی بڑی سے بڑی مسرت کا اجتماعی مسرت کے زیادہ سے زیادہ کر دینے سے جب تک قانونی اور دستوری اصلاحات معراج کمال کو نہ پہنچ جائیں حاصل ہو گی۔ شاید ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ بنیتھم کا اپنے ابتدائی دور میں یہ خیال تھا کہ ایک عملی خلائق دوست

ہونے کی بنا پر میرا یہ کام نہیں ہے، کہ انفرادی و اجتماعی مسرت کے مابین کبھی کبھی جو تصادم ہو جاتا ہے، اُس پر دُنیا کے موجودہ ناقص انتظامات کی حالت میں بالتفصیل بحث کروں۔ بلکہ وہ لوگوں پر یہ بات نہایت شدت کے ساتھ واضح کر دینا چاہتا تھا کہ کس درجہ اُن کی مسرت اس عمل سے ترقی کرتی ہے، جو اجتماعی مسرت کے لئے مفید ہوتا ہے۔ اس لئے اُس نے اس کی ضرورت نہ سمجھی کہ یہ ثابت کیا جائے کہ دیانتداری کیونکر بہترین مصلحت ہے، دوسروں کو عمداً نفع پہنچانا اور اُن کی خدمت کرنا کیونکر عام خیر اندیشی کے بینک میں مفید طور پر روپیہ لگانے کے مساوی ہے؟ لذت آلام کا وہ اندازہ کس قدر غلط ہے جس سے، عملی خودغرض آدمی اپنے افعال کا تعین کرتے ہیں تاہم باورنگ نے اُس کے انتقال کے بعد اُس کے مسودات جو شائع کئے تھے، اُن میں سے ڈیونٹولاجی میں یہ بات واضح طور پر فرض کی گئی ہے، کہ تجربی طور پر واقعی انسانی زندگی کا جو علم ہوتا ہے، اُس میں جو کردار عام مسرت کے لئے سب سے زیادہ مفید ہوتا ہے، وہ ہمیشہ اُس کے مطابق ہوتا ہے جو زیادہ سے زیادہ فرد کی مسرت کا باعث ہوتا ہے۔ بدی کی خالص دنیاوی نقطۂ نظر سے یہ تعریف ہو سکتی ہے، کہ یہ مواقع کے غلط اندازہ کے مطابق ہوتی ہے، اور غالب گمان یہی ہے کہ آخری زمانہ میں بنتھم کا حقیقی نظریہ یہی تھا۔ کیونکہ وہ اس بات کا تو یقیناً مدعی تھا کہ "ہر فرد کا ہر وقت عمل یہی مقصد ہوتا ہے کہ اُسے عمل کے لمحہ سے لے کر آخر زندگی تک حقیقی اور سب سے بڑی مسرت نصیب ہو۔" مگر اس کے ساتھ ہی اُس نے اپنے اس غیر محدود دعوے میں کہ میدان اخلاق میں خطا و صواب کے جانچنے کا سادہ اور حقیقی معیار بڑی سے بڑی تعداد کی زیادہ سے زیادہ مسرت ہے، کسی طرح سے کمی نہیں کی۔ اگر وہ تجربی بنیاد جس پر اُس کا کل استدلال مبنی ہے باقی رکھی جائے تو جو مفروضہ ابھی بیان ہوا ہے، اُس کی ان دونوں یقینوں کے مابین ہمنوائی پیدا کرنے کی ضرورت ہے، مگر چونکہ معاشرۂ انسانی کے واقعی حالات میں کم از کم اس عام موافقت اغراض کا کافی تجربی ثبوت دینا دشوار ہے، اس لئے یہ بات حیرت انگیز نہیں ہے،

کہ بنتھم کے چند شاگردوں نے اُس کے فلسفہ میں اس طرح رخنہ پُر کرنے سے بچنے کی کوشش کی ہو۔ اس گروہ کا ایک حصہ جس کا سرگروہ جان آسٹین ہے بظاہر پیلی کے نظریہ کی طرف لوٹ آیا اور افادی اخلاق کو خدا کے بنائے ہوئے قانون کا جزو سمجھنے لگا۔ بعض نے گروٹ کی سرکردگی میں اُن مطالبات کی شدت کے کم کرنے کی کوشش کی جو اجتماعی مسرت کی طرف سے فرد پر عائد ہوتے ہیں اور افادی فریضہ کو عملاً دوستانہ تنگ محدود خیال کرنے لگے۔ دوسری طرف جان اسٹوارٹ مل جس نے غالباً اس گروہ کے سب افراد سے زیادہ افادیت کو اخلاقیات وسیاسیات دونوں میں پھیلانے اور مقبول عام بنانے کی کوشش کی ہے' اس بات کا مدعی ہے کہ انفرادی مسرت کو اجتماعی مسرت کے غیر محدود طور پر تابع ہونا چاہیئے۔

لیکن جس طرح سے جان اسٹوارٹ مل نے اپنی مختصر کتاب یوٹیلٹیرین ازم (۱۸۶۱ء) میں فرد کو اس بات پر آمادہ کرنے کی کوشش کی ہے' کہ وہ اجتماعی مسرت کو اپنی اصلی غایت بنائے' وہ کچھ پیچیدہ اور پریشان کن ہے۔ ابتدا میں تو وہ بنتھم اور ہیوم کی طرح سے یہ کہتا ہے کہ انتہائی غایات کے مسائل کو اس طرح ثابت نہیں کیا جاسکتا' جس طرح عام طور پر ثبوت ہوتے ہیں۔ تاہم اس کا خیال ہے کہ ایسے ملحوظات دستیاب ہوسکتے ہیں' جو عقل کو اس پر مجبور کریں کہ وہ اس نظریہ کو تسلیم کرے جن ملحوظات کو وہ پیش کرتا ہے' وہ مختصراً حسب ذیل ہیں (۱) ہر شخص کو اپنے لئے لذت (یا فقدان الم) کی خواہش ہوتی ہے' اور جتنی بڑی لذت ہوتی ہے' اُتنی ہی زیادہ اُس کو خواہش ہوتی ہے۔ (۲) کسی شے کے پسندیدہ ہونے کا ثبوت یہی ہوسکتا ہے کہ لوگ اُسکی درحقیقت خواہش کریں (۳) لہذا ہر شخص کی مسرت خود اُس کے لئے پسندیدہ یا اچھی ہوتی ہے (۴) لہذا اجتماعی مسرت مجموعی طور پر سب کے لئے اچھی ہے۔ اگر کل اجتماع درحقیقت ایک مجموعی ارادہ کرسکتا تو یہ امور شاید اُس کو عام مسرت کو مقصد بنانے پر آمادہ کرتے' مگر یہ فرد کو اس امر کا یقین دلانے کے لئے مشکل ہی سے کافی ہیں کہ اُسے اُسی مقدار کو اپنا مقصود بنانا چاہیئے' جو مجموعی طور پر

سب کے لئے بڑی ہو، اور اپنی سب سے زیادہ ذاتی مسرت کو نہیں بلکہ اجتماعی مسرت کو اپنے انفرادی عمل کا معیار و اصول قرار دے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ خود مل بھی اس غرض کے لئے اس قسم کی دلائل پر بھروسہ نہیں کرتا۔ کیونکہ جب وہ واضح طور پر یہ سوال اُٹھاتا ہے کہ افادی اخلاق کا ذریعہ نفاذ کیا ہوگا تو اسکا جواب کلیتہً موجبات کے ایسے بیان پر مشتمل ہوتا ہے، جیساکہ بنتھم نے کیا تھا، یعنی جس شخص کا عام مسرت مقصود ہو اُس کو چاہیئے کہ انفرادی لذات کو حاصل کرے، اور آلام سے بچے۔ ان محرکات کی جو اُس نے تحلیل کی ہے، اُس میں وہ ایک ایسے محرک پر زور دیتا ہے، جس کی طرف بنتھم توجہ کرنے سے قاصر رہا تھا۔ اور یہ محرک اپنے ابنائے جنس کے ساتھ متحد ہونے کا احساس ہے، جو ایک ایسے فرد کے لئے جس کی اخلاقی فطرت کی صحیح طور پر تربیت ہوئی ہو، اُس کو ایک فطری ضرورت بنا دیتا ہے کہ اُس کے مقاصد میں اور اُن کے مقاصد میں اتحاد ہونا چاہیئے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ احساس اکثر افراد میں اُن کے خود غرضانہ احساس کے مقابلہ میں بہت ہی کمزور ہوتا ہے، اور بعض میں یہ بالکل ہوتا ہی نہیں لیکن جن اذہان میں یہ ہوتا ہے، اُن کو یہ ایک ایسا وصف معلوم ہوتا ہے کہ اگر یہ اُن میں نہ ہوتا تو اُن کو اچھا نہ معلوم ہوتا۔ اور یہ یقین بڑی سے بڑی مسرت کے اخلاق کا اصلی موجب ہے۔ اس دعوے سے کہ جن افراد میں یہ احساس ہوتا ہے، اُن کو اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ اگر ہم میں یہ نہ ہوتا تو اچھا نہ ہوتا، مل کی قطعی طور پر یہ مراد نہیں ہے کہ اُن کو اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ وہ ہمیشہ اپنی مسرت اس تناسب سے حاصل کرتے ہیں جس تناسب سے عام مسرت کی ترقی کا باعث ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس وہ یہ کہتا ہے کہ عالم کے موجودہ ناقص انتظامات کی حالت میں اکثر ایسا ہو سکتا ہے، اور ہوتا ہے، کہ انسان دوسروں کی مسرت کے لئے بہترین خدمت اپنی مسرت کو قربان کر کے کرتا ہے۔ مگر اُس کے نزدیک مسرت کے بغیر صابر رہنے کی شعوری قابلیت ایسی مسرت کے حصول کی بہترین امید دلاتی ہے، جو حاصل ہو سکتی ہے کیونکہ یہ انسان کو زندگی کے اتفاق سے بالاتر اور اس کی برائیوں پر حد سے زیادہ پریشان

ہونے سے آزاد کر دیتی ہے۔

رواقی و ابیقوری عناصر کے اس عجیب و غریب امتزاج کو دکیونکہ ابیقوریت سے فرد کی خیر کی تعریف دستیاب ہوتی ہے، اور رواقی انداز سے اس کے حاصل کرنے کی بہترین توقع ملتی ہے) ایک دوسرے نظریہ کے ساتھ ربط دے سکتے ہیں جس کا مل بنیتھم کے خلاف مدعی ہے۔ یعنی وہ لذات میں امتیازات کمیت سے علیحدہ امتیازات کیفیت کا قائل ہے۔ اس امتیاز کیفیت کے تسلیم کرنیکا کچھ یہ نتیجہ ہوا ہے کہ عقل سلیم نے لذت کو فریضہ کے معیار کے طور پر اختیار کر لیا ہے۔ مگر یہ فائدہ منطقی مطابقت کی قیمت پر حاصل ہوا ہے کیونکہ یہ سمجھ میں آنا دشوار ہے کہ جو شخص لذتوں میں سے کم خوشگوار لذت کو اس بنا پر اختیار کرتا ہے، کہ یہ کیفیت میں فوقیت رکھتی ہے اس کے متعلق یہ کیونکہ کہا جا سکتا ہے کہ اس نے برترین مسرت یا لذت کو معیار ترجیح بنایا ہے لیکن اس خارجی عنصر کے داخل ہونے کے بعد بھی یہ نہیں کہا جا سکتا، کہ مل کی افادیت میں اس امر کا کافی ثبوت موجود ہے، کہ ہر قسم کے مزاج اور ہر فطرت کے اشخاص کو اس زندگی میں انفرادی مسرت کا بہترین موقع ہمیشہ اجتماعی مسرت کو مقصد بنانے سے حاصل ہوگا۔ اس میں بھی شک نہیں کہ وہ اس قسم کے ثبوت کے بہم پہنچانے کی نہ تو کوئی خاص کوشش کرتا ہے، اور نہ اسکا مدعی ہے۔

بحیثیت مجموعی شاید یہ بات اب عام طور پر تسلیم کی جاتی ہے کہ کافی و مناسب محرکات کا مطالبہ ایسا ہے جس کو بنیتھم یا مل کی افادیت جائز طور پر خارج از بحث کہہ کر نہ تو رد کر سکتی ہے، اور نہ اس کو اپنی خالص تجربی بنیاد کو چھوڑے بغیر پورا کر سکتی ہے۔ تاہم یہ کہا جا سکتا ہے کہ افادی فلسفۂ اخلاق سے یہ طے کئے بغیر بھی کہ آیا جو موجبات اس سے متعلق ہیں ہمیشہ کافی ہوتے ہیں مختلف طور پر کام لیا جا سکتا (۱) یہ ان سب کے لیے عملی رہبری کا کام دے سکتا ہے، جن کی غایت اصلی اجتماعی خیر ہے خواہ وہ ایسا مذہبی وجوہ کی بنا پر کرتے ہوں یا اس بنا پر کہ انکے اذہان میں بےغرضانہ ہمدردی کا جذبہ ہے یا اس وجہ سے

کہ ان کا ضمیر افادی اصول سے ہمنوائی رکھتا ہے، یا ان اسباب کی کسی ترکیب کی بنا پر یا کسی اور وجہ سے (۲) یہ ایسے قانون کی صورت میں پیش کیا جا سکتا ہے جس کی مطلقاً نہیں بلکہ اس حد تک پابندی کی جا سکتی ہے، جس حد تک انفرادی و اجتماعی فائدہ میں مطابقت معلوم ہو (۳) اس کو ایسے معیار کی صورت میں پیش کر سکتے ہیں جس کے مطابق لوگ معقولیت کے ساتھ دوسروں کے کردار کی تحسین و مذمت کے لئے متفق ہو سکتے ہیں، اگرچہ وہ خود ہمیشہ اس پر عمل کرنا مناسب نہ سمجھیں۔ ہم اخلاق کو قانون کا ایک تتمہ خیال کر سکتے ہیں، جس کی عوام حمایت کرتے ہیں اور جس کے متعلق عوام سے ہم یہ توقع کر سکتے ہیں، کہ جب وہ کافی متمدن ہو جائیں گے تو اس کو منافع عام کے مطابق ڈھال لیا کریں گے۔

آخرالذکر نقطہ نظر سے اجتماعی و انفرادی مسرت کے تعلق کا ایک نیا سوال پیدا ہوتا ہے جس کو نہایت ہوشیاری سے اس سوال سے ممتاز کرنا چاہیئے جس سے ہم اوپر بحث کر رہے تھے۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ عام مسرت کی ترقی اخلاق کی اصلی غایت ہے، تو کس حد تک اخلاقیاتی اور معلم کو مرحمت کو فرد کے عمل میں غالب محرک بنانا چاہیئے۔ کس حد تک ایسی اجتماعی تسویقات کو ترقی دینی چاہیئے جن کا مقصود براہ راست دوسروں کی مسرت ہوتی ہے اور جو ان تسویقات کی قربانی پر حاصل ہوتی ہے جن کو اجمالی طور پر انائی کہہ سکتے ہیں یعنی ایسی تسویقات جو ذاتی تشفی دوسروں کو مسرت پہنچانے کے علاوہ کسی اور طریقہ سے حاصل کرنا چاہتی ہیں۔ اس مسئلہ پر بنتھم کا خیال اس ضرب المثل میں نہایت خوبی کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے کہ "بطور غذا خود غرضانہ جذبہ کے علاوہ اور کوئی کام نہ دے گا"، اگرچہ میوہ خوری کے طور پر مرحمت نہایت قیمتی اضافہ ہوتا ہے۔" مل کی تعلیم (کامٹ کے اثر سے جیسا کہ آئندہ چل کر معلوم ہوگا اور جس کے ساتھ اس کو بہت کچھ اختلاف بھی ہے) اخوانیت اور عملی انائیت کے مابین مختلف مگر نسبتہً لطیف طور پر توازن قائم کرتی ہے۔ ایک طرف تو مل کہتا ہے کہ بے غرضانہ قومی خدمت کا جذبہ ہر مفید معاشرۃ کام میں

سب سے نمایاں محرک ہونا چاہیئے" یہاں تک کہ حفظان صحت کے اصول کی تعلیم محض زیادہ تر فراست و پیش بینی کے خیال سے نہیں دینی چاہیئے، بلکہ اس بنا پر بھی دینی چاہیئے کہ ہم اپنی صحت کو ضایع کر کے اپنے ابنائے جنس کی خدمت کے لائق نہیں رہتے۔ دوسری طرف اُس کا یہ خیال ہے کہ زندگی کی لذتیں اس قدر فراواں نہیں ہیں، کہ یہ اُن تمام لذتوں سے ہاتھ اُٹھا سکے، جو انانی رجحانات سے متعلق ہوتی ہیں۔ اخلاقی ناپسندیدگی و مذمت کا کام (اخلاقی تعریف کے برخلاف) ایسے کردار سے باز رکھنے تک محدود ہونا چاہیئے جو قطعی طور پر دوسروں کو نقصان پہنچاتا ہے یا اُن کے اپنی مسرت کی تلاش میں حائل ہوتا ہے، یا اُن معاہدوں کی خلاف ورزی سے باز رکھنے کے متعلق ہونا چاہیئے جو فاعل نے ظاہر یا مضمر طور پر کیئے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی وہ عزم مضمر شی کے تصور میں وہ تمام عمدہ خدمات اور بے غرضانہ نفع رسانیاں داخل کرتا ہے جو بنی نوع انسان کی اصلاح کی بنا پر رائج ہو جاتی ہیں، اور اس طرح ایسا معیار قائم کرتا ہے، جو معاشرۃ کی اصلاح کے ساتھ دشوار تر ہوتا جاتا ہے۔ اس نظریہ سے جائز ناپسندیدگی کی حدود یہ معلوم ہوتی ہیں کہ اس کو ناپسندیدہ شخص کی مسرت کی ترقی کے لئے استعمال نہ کرنا چاہیئے۔ مل کے نزدیک رائے عامہ کا اخلاقی دباؤ معاشری مداخلت کی ایک شکل ہے، جسکو صرف معاشرۃ ہی اپنی حفاظت کے لئے جائز طور پر استعمال کر سکتی ہے۔ مل اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ انسان جو برائی اپنی ذات کو پہنچاتا ہے، اُس سے ممکن ہے اُس کے متعلقین ہمدردی یا غرض کے واسطہ سے متاثر ہوں، اور ایک حد تک کل معاشرۃ متاثر ہو۔ مگر وہ یہ کہتا ہے کہ یہ دشواری ایسی ہے جس کو معاشرۃ انسانی آزادی کی بڑی خیر کے لئے گوارا کر سکتی ہے۔ سوائے اُن حالتوں کے جہاں فرد یا اجتماع کے لئے قطعی طور پر نقصان یا اُسکا اندیشہ ہو، مثلاً ہمیں ایک شہری کو محض مخمور ہونے کی بنا پر ملامت نہیں کرنی چاہیئے۔ لیکن اگر شراب خواری کی وجہ سے وہ اپنا قرضہ نہ ادا کر سکتا ہو یا اپنے بال بچوں کے مصارف کا کفیل نہ ہو سکتا ہو تو وہ یقیناً قابل الزام ہے

یا اگر کوئی پولیس والا اپنے فرض منصبی کو ادا کرتے وقت مخمور ہو تو وہ قابل الزام ہے۔

ایتلافیت

لیکن اگرچہ مل یہ کہتا ہے کہ اخلاقی عواطف کو نہایت حزم و احتیاط کے ساتھ مندرجۂ بالا طریقہ پر منضبط کرنا چاہیے تاکہ اُن کا عمل حتی الامکان، اجتماعی مسرت کے لئے مفید ہو مگر وہ اخلاقی عواطف کو ہمدردی یا عقلی مرحمت کے محض مطابق نہیں کہتا۔ اسکے برخلاف اُس کا یہ خیال ہے کہ ذہن میں اُس وقت تک افادہ کی مطابقت کی قابلیت پیدا نہیں ہوتی جب تک کہ یہ نیکی کو ایسی شے کی طرح سے دوست نہیں رکھتا جو بذات خود بلالحاظ اپنے افادہ کے پسندیدہ ہے۔ نیکی کی اس قسم کی محبت کے متعلق مل کہتا ہے کہ یہ ایک معنی کر کے فطری ہے، اگرچہ فطرت انسانی کا انتہائی اور ناقابل توجیہ واقعہ نہیں ہے۔ اس کی توجیہ وہ احساسات و تصورات کے قانون ایتلاف سے کرتا ہے، جس کو جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں ہارٹلے نے سنجیدہ طور پر مظاہر ذہنی کے ارتقا کے نفسی طبیعی نظریہ میں استعمال کیا تھا۔ مل کے نزدیک یہ قانون دو طرح عمل کرتا ہے جنہیں امتیاز کرنا بہت اہم ہے، اول تو نیکی جسکو ابتداءً صرف غیر اخلاقی لذت کیلئے یا غیر اخلاقی آلام سے محفوظ رکھنے کے واسطے مفید خیال کیا جاتا تھا، ایتلاف کے اثر سے لذت، اور اگر اُس کے قوانین کی خلاف ورزی ہو جائے تو الم کا فوری سبب بن جاتی ہے۔ لہذا ایسے ذہن کے لئے جس کا اخلاقی نشو و نما ہوا ہو یہ بذات خود مقصود خواہش ہوتی ہے۔ اس حد تک انسان کا نیک افعال کرنا خود اپنی انتہائی مسرت حاصل کرنے کی ایک شکل ہوتی ہے۔ لیکن مل یہ بھی کہتا ہے کہ کردار نیک کا اکتسابی رجحان ممکن ہے اس قدر قوی ہو جائے کہ اُس کے ارادہ کرنے کی عادت اُس وقت بھی باقی رہے جب نکوکار کے لئے نکوکاری کے شعور کا صلہ ان مصائب و آلام کی تلافی بھی نہ کرے جو اُس کو اُس کی بدولت سہنے پڑتے ہوں، یا جو خواہش اُس کو اُس کی بدولت ترک کرنی پڑی ہو۔ اسی طرح شہید اور بطل ارادی طور پر اور دیدہ و دانستہ دوسروں کی مسرت کے بڑھانے

کے لئے اپنی مسرت کو قربان کر دیتا ہے۔ وہ کسی شے کی خواہش نہیں کر سکتا، مگر اس حد تک جس حد تک کہ اس کے خوشگوار ہونے کی توقع ہو۔ لیکن عادت کی بنا پر وہ ایسی شے کی خواہش کر سکتا ہے، جو بحیثیت مجموعی غیر خوشگوار ہے۔ اسی قانون کے عمل کی بنا پر جس سے بخیل ابتداءً روپیہ کی خواہش اس لئے کرتا تھا کہ یہ آرام کا ذریعہ ہے مگر انجام کار وہ روپیہ پر آرام کو قربان کر دیتا ہے۔ جو اخلاقی عواطف یہ قوت حاصل کر لیتے ہیں وہ مل اور ہارٹلے دونوں کے نزدیک لاتعداد اور نہایت ہی پیچیدہ عناصر سے ماخوذ ہیں، جو اس طرح سے مل جل گئے ہیں کہ منتجہ احساس اکثر حالتوں میں، اپنے عناصر کے مجموعہ سے بہت ہی مختلف ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ معمولی انسان میں ان کی بنا ایک حد تک مصنوعی ہوتی ہے، کیونکہ یہ ایک حد تک ضمیر کی اُس تعلیم پر مبنی ہوتے ہیں جس کو مسٹر بین تعلیم ضمیر زیر نگرانی حکومت یا اقتدار کہتے ہیں، جس کے گمراہ ہو جانے کا احتمال ہوتا ہے، جس کی وجہ سے اُس سے جو اخلاقی تسویقات پیدا ہوتی ہیں، وہ بعض اوقات بیہودہ اور مائل بہ شر ہوتی ہیں، مگر جوں جوں عقلی تہذیب جاری رہتی ہے محض مصنوعی قسم کے عواطف تحلیل کی متفرق کرنے والی قوت کے آگے سر تسلیم خم کر دیتے ہیں لیکن جس حد تک اخلاقی عواطف افادی اصول کے مطابق ہوتے ہیں، اُس حد تک یہ اس تحلیل کے مخالف اثرات کا فطری ذریعہ کے پائدار اثر سے مقابلہ کرتے ہیں، جس سے کہ ایک حد تک اُن کا آغاز ہوتا ہے (یعنی بنی نوع انسان کے معاشری احساسات) جو خود مرکب ہوتے ہیں (۱) دوسروں کے لذات و آلام کی ہمدردی سے (۲) دوسروں کی عافیت کا لحاظ رکھنے کی عادتوں سے جو باہمی ضرورت اور اغراض کے پیچیدہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ وہ خاص عطوفت جو ہمارے تصورات عدالت و ظلم سے تعلق رکھتی ہے، اُس کی توجیہ مل (ایڈم اسمتھ کی تقلید میں) اس طرح کرتا ہے کہ یہ دراصل جذبۂ انتقام ہے، جس کو ہمدردی اور سنجیدہ غرض نفس کی وسعت نے اخلاقی بنا دیا ہے، ظلم سے ہماری یہ مراد ہوتی ہے کہ کسی خاص شخص کو کسی خاص اصول کی خلاف ورزی ہونے سے نقصان پہنچا ہے، اور ہم یہ چاہتے ہیں

کہ خلاف ورزی کرنے والے کو اُس کی پاداش میں (جس میں ہم خود بھی
شامل ہیں اور معاشرۃ بھی) سزا دی جائے۔ عواطف کی اصل کے متعلق
کچھ اسی قسم کا خیال مسٹر بین (جو ایتلافی نفسیات کے سب سے بڑے زندہ نمایندے
ہیں) اور اس گروہ کے دوسرے مصنفوں کا ہے۔ مختلف فلاسفہ مقدمات
کی ترکیب مختلف طور پر بیان کرتے ہیں (خصوصاً مسٹر بین خالص بے غرضانہ
ہمدردی پر بیحد زور دیتے ہیں) مگر یہ عمل ترکیب کو ایسا ظاہر کرنے میں باہم
متفق ہیں، جس سے کسی معمولی انسان کے اخلاقی محرکات میں اور اس جماعت
کے عام مفاد میں، جس کا یہ فرد ہے بحیثیت مجموعی ایک عام ہمنوائی ہو تاکہ سادہ
آدمی کا ضمیر افادی اصول کے مطابق اگر ناقابل خطا نہیں، تو کم از کم مفید رہبر
قرار تو ہو سکے، خصوصاً اُن حالات میں جہاں کہ افادی اندازے زیادہ دشوار
اور غیر یقینی ہوتے ہیں۔ ضمیر کی اس ایتلافی توجیہ کی عام صحت ہنوز معرض بحث میں

حال کے اخلاقی مباحث

ہے۔ اس کی وجدانی مذہب کے فلاسفہ نے شدت
کے ساتھ تردید کی ہے جن کا (بخلاف ہارٹلے) بالعموم یہ
خیال رہا ہے کہ اخلاقی عواطف کا نسبتہً ابتدائی احساسات

ایتلاف و ارتقا

سے یہ اشتقاق، اول الذکر کے اقتدار کے لئے مضر ہوگا۔
اس اشتقاق کے خلاف اُن کی دلیل کہ یہ عواطف بچوں
سے ایسی عمر میں ظاہر ہوتے ہیں، جس میں (بقول اُن کے)
ایتلاف کو مشکل سے اتنا وقت ملتا ہوگا، کہ جو اثرات اس سے منسوب کئے جاتے
ہیں، ان کا باعث ہو۔ حال ہی میں اس استدلال کا جواب توارث کے عضویاتی
نظریہ کو ذہن پر منطبق کر کے دیا گیا ہے۔ اس کی رو سے ایتلاف تصورات سے
یا کسی اور طرح سے جو تغیرات ایک بار والدین میں پیدا ہو جاتے ہیں، اُنکے
اولاد میں متوارث ہونے کا امکان ہوتا ہے، پس اس کی وجہ سے موجودہ
انسان کی اخلاقی حس یا کسی اور استعداد یا رجحان کے نشو ونما کو افتراضی طور پر
نوع انسان کی تاریخ سے قبل کی زندگی کی طرف مفروضہ اشتقاق کی نوعیت
میں کسی قسم کا تغیر کئے بغیر واپس لے جا سکتے ہیں۔ مگر فی الحال یہ نظریہ توارث

ڈارون کے انتخاب فطری کے نظریہ کے ساتھ ماناجاتا ہے۔ اس کی رو سے مختلف قسم کے جاندار رفتہ رفتہ پشتوں کے دور میں ایسے آلات استعدادات اور عادات اکتساب کرلیتے ہیں جو یاتو فرد کی یا اُس کی نوع کی بقا کے لئے، اُن حالات میں جن میں کہ یہ ہوتا ہے مفید ہوتے ہیں۔ یہ نظریہ اخلاقی عواطف کی تاریخ میں ایک نیا حیو ابیاتی عنصر داخل کردیتا ہے، جو اگرچہ کسی طرح سے بھی اُن کی ساخت کے قدیم نفسیاتی نظریہ کے منافی نہیں ہے (جس کی رُو سے یہ نسبتہً ابتدائی احساسات کے مجتمع ہوجانے سے پیدا ہوتے ہیں)۔ مگر پھر بھی یہ قانون ائتلاف کے اثرات کو ایسے عواطف کے موجود ماننے میں جو بقائے نسل کے لئے مفید ہوں، اور اُن کی پیدائش کے مخالف جو بقائے نسل کے لئے مضر ہوں ایک حد تک منضبط و متغیر ضرور کرتا ہے۔

ارتقائی اخلاقیات

لیکن حیاتیاتی ارتقا کا خیال جو حال ہی میں ڈارونی نظریہ کے عام طور پر تسلیم کرلئے جانے کی وجہ سے پھیلا ہے، اُس کا اخلاقیاتی فلسفہ پر اس سے بھی گہرا اثر پڑا ہے۔ اس سے اخلاقی عواطف کی پیدائش کی ائتلافی توجیہ ہی میں تغیر نہیں واقع ہوا ہے بلکہ اُس نے خیر و شر کے متعین کرنے کے بینتیجی معیار کو بھی پس پشت ڈال دیا ہے۔ یہ اس طرح سے کہ اول تو الم پر لذت کی زیادتی کی جگہ کسی نسبتہ زیادہ بامقصد حیاتیاتی تعقل کو دیدی مثلاً "بقائے معاشرۃ انسانی" یا "بقائے نسل انسانی" یا اس سے بھی عام "بقائے مقدار حیات" اور اُس کو ایسی غایت بنادیا ہے کہ جس کے لئے مفید و مضر ہونے سے افعال و سیر کا اندازہ کیا جاتا ہے، اور دوسرے تجربی افادی و استدلال کی جگہ اخلاقی اصول کو حیاتیاتی اور اجتماعیاتی قوانین سے مستنبط کرنے کی کوشش کو دیدی۔ اس آخر الذکر طریقے کو بعض اوقات اخلاق کو علمی بنیاد پر قائم کرنا کہتے ہیں۔

جو غایت اس استنباط میں اخلاقی اصول کے لئے علمی معیار مہیا کرتی ہے، اُس کی ارتقائی مذہب کے مختلف فلاسفہ نے مختلف طور پر تعریف کی ہے۔ مگر ان کے نزدیک اس خارجی غایت کو مسرت سے جو تعلق ہوتا ہے۔ اس میں بہت

فرق ہے۔ بعض ارتقائی مصنفین کے نزدیک مسرت یا لذت زندگی کی بقا اور وسعت کا محض ہمراہی ہوتا ہے، اور اس کے لئے حکمی طور پر اہم نہیں ہوتا، جو کہ حقیقی اور اصلی مقصد خیال کی جاتی ہے۔ مگر مسٹر ہربرٹ اسپنسر جو ارتقائی اخلاقیات کے سب سے زیادہ با اثر معلم ہیں، اس نظریہ کی تردید کرتے ہیں۔ اسمیں شک نہیں کہ وہ یہ تو کہتے ہیں کہ عام کردار پر ایک نظر ڈالنے (یعنی ہر قسم کے جاندار اجسام کے کردار پر) سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ مقدار زندگی سے طول وعرض دونوں کا پتہ چلتا ہے۔ اور یہ ایسی غایت ہے کہ جس کے ساتھ اس قسم کے افعال جوں جوں ارتقائے حیات ترقی کرتا ہے، زیادہ مطابق ہوتے جاتے ہیں۔ مگر اُس کے نزدیک جو کردار بقائے نسل کے لئے مفید ہوتا ہے وہ صرف اس مفروضہ کی بنا پر خیر ہوتا ہے (اور عام طور پر اس کو اسی بنا پر خیر خیال کرتے ہیں) کہ زندگی کی غرض یہ ہے کہ خوشی زیادہ ہو۔ وہ قطعی طور پر یہ نہیں کہتا کہ زندگی کی غرض ہمیشہ یہی ہوتی ہے۔ بایں ہمہ وہ اس کا مدعی معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقیاتی اغراض کی بنا پر جو افعال زیادہ سے زیادہ مقدار حیات کے لئے مفید ہوتے ہیں، اور جو زیادہ سے زیادہ خوشگوار احساس کے لئے مفید ہوتے ہیں، اُن کو ایک ہی خیال کیا جا سکتا ہے۔ غالباً اس مطابقت کو وہ جو جلدی سے تسلیم کر لیتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ یہ خیال نہیں کرتا کہ اخلاقی فلسفہ دراصل چلتے جاتے انسانوں کے واقعی کردار کے لئے ہوتا ہے۔ اُسکی اصل غرض یہ ہوتی ہے کہ معیاری معاشرۃ میں (ایسی معاشرۃ میں کہ جس میں معمولی کردار سے ایسی لذت نصیب ہوگی جس میں الم کا کوئی جزو نہ ہوگا) اوسط درجہ کے انسانوں کے کردار کے ضوابط بیان کرے۔ مسٹر اسپنسر کے نزدیک صرف کردار کے اثرات ونتائج اس قدر غیر مخلوط ہوتے ہیں کہ اُن کو مطلقاً صائب کہا جا سکتا ہے۔ جس کردار میں کوئی جزو الم کا ہوتا ہے، یا جس کا کوئی نتیجہ مولم ہوتا ہے، وہ ایک حد تک ضرور خطا ہوتا ہے، اور علم اخلاق دراصل حقائق کا ایسا نظام ہے جو مطلقاً صواب کو ظاہر کرتا ہے" اس سے یہ ظاہر ہے کہ اس قسم کے حقائق کو حقیقی انسان سے براہ راست تعلق نہیں ہو سکتا پس

اخلاقیات مطلق کے استدلالات کو صرف اس سے بحث ہے کہ افعال اور اُن کے نتائج کے مابین لازمی تعلقات معلوم کرے اور لازمی اصول سے یہ مستنبط کرے کہ ایک معیاری معاشرۃ میں کس قسم کا کردار مفید ہوگا، اور کس قسم کا مضر۔ جب یہ استنباط ہو چکتا ہے، تو یہ تصفیہ ایک قسم کے استدلال سے تعلق رکھتا ہے، جس کو مسٹر اسپنسر اضافی اخلاقیات کہتے ہیں، کہ مطلق اخلاقیات کے اصول کس حد تک اُس وقت کے انسانوں پر منطبق ہو سکتے ہیں۔

مجھے اس امر کا علم نہیں ہے، کہ اخلاقیات کے کسی اور مصنف نے ارتقائی نقطۂ نظر سے مسٹر اسپنسر کے مطلق اور اضافی اخلاقیات کے نظریہ کو اختیار کیا ہو۔ لیکن بعض اور مصنف ایسے ہیں (جن کا مسٹر لیسلی اسٹیفن کو نمایندہ کہا جا سکتا ہے) جو اس امر کو تو تسلیم کرتے ہیں، کہ مسرت معقول کردار کی اصلی غایت ہے، مگر تجزیی طور پر افعال سے متعلق یہ تحقیق کرنے کے سنتیجمی طریقہ کو نظر انداز کرتے ہیں کہ یہ اس غایت کے لئے کس حد تک مفید ہیں اور اُن کا خیال یہ ہے کہ اخلاق کا اس سے بہتر عملی معیار اس طرح سے حاصل ہوتا ہے، کہ یہ دیکھا جائے کہ آیا یہ معاشری عضوے کی قابلیت کے لئے مفید ہیں یا نہیں۔ قابلیت سے خود اُسی کی بقا اور تحفظ کی قابلیت مراد ہے۔ اس کا قدیم افادی نظریئے سے مقابلہ کرتے وقت اس بات کا لحاظ رکھنا ضروری ہے، کہ اختلاف میں مبالغہ سے کام نہ لیا جائے۔ غالباً کسی مذہب میں بھی کوئی ایسا اخلاقی نہیں جو ان اصول و عادات کی اہمیت سے انکار کرتا ہو، جو معاشرۃ کی بقا کے لئے مفید ہوتے ہیں۔ بلا شبہہ ایسا کوئی افادی تو نہیں ہے (جو قنوطی نہ ہونیکے باوجود) اس نتیجہ کے حصول کو افادی نقطۂ نظر سے اخلاق کا اہم ترین فرض نہ خیال کرتا ہو۔ اخلاقی نشو و نما کی ابتدائی منازل میں جب کہ زندہ رہنا ہی انسانی اجتماعات کے لئے ایک دشوار امر تھا، اس کی اہمیت ظاہر ہے۔ لہٰذا اصل مسئلہ تصفیہ طلب یہ ہے کہ آیا ہمیں صرف عام بنی نوع انسان کی بقا ہی کو غایت قرار دینا چاہیئے، یا اس بقا کو زیادہ پسندیدہ و خوشگوار بنانے کی کوشش کرنی چاہیئے۔ مختصر یہ ہے کہ آیا سعادت کے تصور کو صرف ایسی بقا کے

تصور میں منتقل کر دیا جائے، جس میں آیندہ بقا کا وعدہ ہو۔ اگر سوال کا جواب اثبات میں مل جائے تو اس وقت یہ بحث ہو گی کہ عمرانیاتی علم کی موجودہ حالت کس حد تک ایسی ہے کہ معاشری عضویئے کی بقا کے لئے مفید ہونے کو ایسا معیار قرار دے، جس کا اطلاق کی حکمی تعمیر جدید پر کامل طور پر اطلاق ہو سکے۔

رجائیت و قنوطیت یہ کہنا آسان نہیں ہے، کہ کس حد تک زندگی اور مسرت کے تعلق سے کم وبیش رجائی نظریہ کو جو مسٹر اسپنسر اور مسٹر لیسلی اسٹیفن دونوں کی اخلاقیات کا لازمی جزو معلوم ہوتا ہے، وہ طلبہ جواب حیاتیاتی اور عمرانیاتی تحقیقات میں مصروف ہیں، تسلیم کرتے ہیں۔ موجودہ خیال تو یہ معلوم ہوتا ہے، کہ زندگی میں الم کے مقابلہ میں لذت زیادہ ہوتی ہے۔ اس رائے کی صحت کے خلاف کبھی کبھی سنجیدہ دلائل پیش ہوتی رہتی ہیں۔ اس کا باعث ایک حد تک جرمنی کا قنوطی فلسفہ ہوا ہے، جس کا آئندہ مختصر سا تذکرہ ہو گا۔ جن امور پر قنوطی زور دیتے ہیں وہ حسب ذیل ہیں (۱) حالت خواہش اور غیر تشفی یافتہ آرزو کی تکلیف جو ہنوز عام اور زندگی کے عمل کا لازمی جزو ہے (۲) الم کا اور خصوصاً عضوی الم کا لذت سے بہت زیادہ ہونا۔ (خصوصاً انسانوں میں) (۳) اس محنت کی تکلیف، وزحمت جو ہم میں سے اکثر کے واسطے بیماری والم سے، اس ناقص بچاؤ کے لئے بھی ضروری ہوتی ہے، جو کہ فی الحال حاصل ہو جاتا ہے۔ مگر اس پر یہ فتوی کہ انسانی زندگی بحیثیت مجموعی لذت بخش ہونے کے بجائے المناک زیادہ ہے، انگلستان میں بہت کم ہوا ہے مگر یہ رائے عام ہے کہ عوام کو جو اوسط مسرت میسر ہے، وہ متمدن ممالک میں بھی بہت ہی کم ہے۔ اس لئے خلائق دوستی کا موجودہ مقصد یہ ہونا چاہیئے، کہ انسانی زندگی کی کمیت میں اضافہ کرنے کے بجائے اُس کی کیفیت کو ترقی دینی چاہیئے۔

ماورائیت جن مباحثوں کی طرف میں نے ابھی مختصراً اشارہ کیا ہے، یعنی جو تجربی افادیوں، ارتقائی لذتیوں، یا خالص ارتقائیوں کے مابین رہے ہیں، وہ زیادہ تر اس عام اتفاق کی بنیاد پر ہوئے ہیں کہ انسانی زندگی

دراصل حیوانی زندگی کا ایک جزو اور کچھ ایسی شے ہے کہ اس کی اچھائی یا برائی
کا اندازہ ان اصول پر ہوتا ہے، جو (کم از کم کسی حد تک تو) اس وسیع کل یعنی
حیوانی زندگی پر عائد ہوتے ہیں۔ مگر اس بنیاد کی فلاسفہ کا وہ گروہ جو حال ہی میں
نمایاں ہو گیا ہے، سختی کے ساتھ مخالفت کرتا ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ انسان کی خیر
بحیثیت ایک صاحب عقل ذات کے شعور نفس پر مبنی ہوتی ہے، جو انسانی زندگی
کو حیوانات کی محض باحس زندگی سے ممتاز کرتی ہے۔ یہ خیال زیادہ تر جرمن
ذرائع سے پھیلا ہے۔ ان کا ذکر مختصراً آیندہ فصل میں ہوگا۔ انگریزوں کے یہاں

ٹی۔ ایچ۔ گرین
(۱۸۳۶ء – ۱۸۸۲ء)

اس نظریہ کو گرین نے اپنے پیرولی گومینیا آف ایتھکس میں
نہایت خوبی کے ساتھ بیان کیا ہے۔ گرین کے نزدیک
ہر شخص کی غایت یا خیر اُس کی ذات کی ہر استعداد کے
اس طرح تحقق پر مشتمل ہوتی ہے، کہ گویا یہ ایک باشعور موضوع
یا روح یا شخص ہے، جس کے اندر ایک الٰہی ذہن (ایک موضوع برتر جو
دُنیا کے وجود کے اندر مضمر ہے) اپنی جزوی طور پر محاکات کرتا ہے۔ اس قسم
کی ہر روح یا شخص جس کو اپنا اس طرح سے شعور ہو کہ میں ایک ترکیبی عقل ہوں،
خود کو لازمی طور پر اس عالم فطری سے علیحدہ جانتا ہے، جو اُس کی ترکیبی عقل
سے پیدا ہوتا ہے۔ اگرچہ ایک پہلو سے اس کا وجود اس فطرت کا ایک جزو
ہوتا ہے، مگر محض فطری نہیں ہوتا۔ اسی لئے اُس کے افعال و مقاصد پر فطری
قوانین صادق نہیں آتے۔ چونکہ وہ خود فطرت سے علیحدہ ہوتا ہے؛ اسلئے
اُس کی حقیقی تشفی نفس یا خیر، اس حد تک حیوانی کی ضرورتوں اور خواہشوں
کی تشفی پر مبنی نہیں ہو سکتی، اور نہ لذات کے کسی ایسے سلسلہ پر مشتمل ہو سکتی
ہے، جو التذاذ کے بعد فنا ہو جاتی ہیں۔ اس کی اصلی خیر مستقل ہونی چاہیئے۔
کیونکہ وہ ذات مستقل ہوتی جس کی یہ تشفی کرتی ہے۔ اور اس کا تحقق بھی ایسے
اشخاص کی معاشرۃ میں ہونا چاہیئے جو اپنی ذات کا شعور رکھتے ہوں۔ اُسکی
پوری طرح سے بیان و تشریح تو اس وقت نہیں ہو سکتی، کیونکہ ہم انسان کی
استعدادات کو اُن کے تحقق ہی سے جان سکتے ہیں، جو ہنوز کامل طور پر نہیں

ہوا ہے مگر اس کا جزوی طور پر تعین ہوا ہے اور یہ مسلمہ اخلاقی قانون کے اندر ہے۔ (جس کو اگرچہ قطعاً و مطلقاً صحیح تسلیم نہیں کر سکتے) مگر پھر بھی اس کی تعمیل کسی مخالف تسویق کے مقابلہ میں بلا کسی شرط کے واجب ہے، سوائے کردار میں اس خواہش اولیٰ کے جو اخلاقی اصلاح کا سرچشمہ ہے۔ ایک خیر مطلق نیک نیتی ہے، اور جب ہم خود سے یہ دریافت کرتے ہیں، کہ وہ اہم صورتیں کونسی ہوتی ہیں، جن میں کہ حقیقی خیر کے ارادہ (جو اچھا بننے کا ارادہ ہوتا ہے) کو ظاہر ہونا چاہیئے، تو ہمارا جواب یونانی فضائل کے اصطفاف کی تقلید کرتا ہے۔ لیکن ہمارا تعقل جدید معنی میں فضیلت تک محدود نہیں ہونا چاہیئے۔ اس کے اندر علوم و فنون اور اخلاق کے مخصوص فضائل شامل رہنے چاہئیں، ارادہ نیک اس امر کے جاننے کا ارادہ ہوتا ہے، کوئی شئے صحیح اور سچی ہے کوئی شئے خوبصورت ہے، نیز یہ کسی قسم کی انسانی معاشرۃ کی خاطر الم و خوف کے برداشت کرنے اور لذت کی تحریصات کا مقابلہ کرنے کا ارادہ ہوتا ہے۔ آخر میں ہم سے کہا جاتا ہے، کہ "حقیقی خیر کے اندر اپنی خیر اور دوسروں کی خیر کا امتیاز نہیں ہوتا، اور اس کو ایسی چیزوں میں تلاش نہ کرنا چاہیئے جن میں مقابلہ کی گنجائش ہوتی ہے۔" اگرچہ اس بات کو واضح طور پر نہیں بتایا جاتا کہ کس حد تک اس کی "علوم و فنون کی استعدادات کے تحقیق" کے تصور میں شامل کرنے سے تطبیق کی جاتی ہے۔

۵۔ اختیار انگریزی اخلاقیات کے نشو و نما کا جو ذکر ہا بس سے لے کر اب تک کیا ہے، اُس میں میں نے مسئلہ اختیار کا کوئی تذکرہ نہیں کیا، اور یہ نہیں بتایا کہ مختلف ارباب فکر اس کے متعلق کیا رائے رکھتے تھے۔ اب تک جو میں نے اس مسئلہ کا کچھ تذکرہ نہیں کیا، اس کی وجہ یہ تھی کہ جن مصنفین کا میں نے تذکرہ کیا ہے، ان میں سے اکثر نے اس دشوار اور تاریک مسئلہ پر مطلق بحث کی ہی نہیں ہے، یا اُس پر اس طرح سے گفتگو کی ہے، کہ اُس کی اخلاقیاتی اہمیت کو کم کر دیا ہے۔ اور خود میرا بھی کچھ ایسا ہی خیال ہے۔ ایے ناظرین میں سے جن کا خیال اس سے مختلف ہو،

ان کے سامنے اس تغافل کی توجیہ کرنے کے لئے یہ بتا دینا ضروری ہے، کہ انسان کے ارادہ سے اختیار یا قدرت تین مختلف معنی میں منسوب کیا جاتا ہے (۱) بلا محرک کے مختلف امکانی صورتوں میں سے ایک کے پسند کرنے کی یا مخالف محرکوں میں سے ایک کے حق میں تصفیہ کرنے کی قوت (۲) عقلی اور اشتہائی تحریکات میں پسند کرنے کی قوت (۳) مخالف تسویقات کے باوجود معقول طور پر عمل کرنے کا وصف۔ یہ ظاہر ہے کہ اس تیسرے معنی میں اختیار پہلے اور دوسرے معنی کی نسبت بالکل مختلف شے ہے۔ بلکہ یہ تو ایک طرح کی معیاری حالت ہے جس کی ایک اخلاقی عامل کو تمنا کرنی چاہیئے اور ایسا خاصہ نہیں ہے، جس کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہو کہ انسانی ارادے کے اندر موجود ہے۔ دوسرے معنی سے علیحدہ پہلے معنی میں قدرت کا دعویٰ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بظاہر کوئی اخلاقیاتی اہمیت نہیں رکھتا، سوائے اس کے کہ یہ انسانی کردار کے متعلق ہمارے تمام استنباطات میں ایک گونہ بے اطمینانی اور شک کا عنصر داخل کر دیتا ہے۔ دوسرے معنی میں بھی مشکل ہی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک شخص کے ارادے کی آزادی و قدرت اس امر کی جانچ کرتے وقت کہ اس کے لئے کس قسم کا کردار صائب و بہترین ہوتا ہے، کوئی قابل لحاظ عنصر ہو سکتی ہے۔ (اگرچہ اس میں شک نہیں کہ فریضہ کا واضح ترین یقین اس وقت تک انسان کے لئے بیکار ہوتا ہے، جب تک انسان میں اسقدر ضبط نفس نہ ہو کہ وہ اُن پر عمل پیرا ہو سکے) بلکہ جس وقت ہم یہ دریافت کرتے ہیں کہ آیا اس کو خطا کاری کے لئے سزا دینا حق بجانب ہے یا نہیں تو اُس وقت یہ جاننا اہم ہو جاتا ہے کہ آیا وہ اس عمل کے علاوہ بھی کچھ کر سکتا تھا یا نہیں لیکن اختیار کو عدالت انتقامی کے اس تعلق کی بنا پر جو اہمیت دی جاتی تھی، وہ صحیح معنی میں اخلاقیاتی نہیں بلکہ مذہبی ہے۔ کم سے کم جس حصہ سے ہم نے بحث کی ہے اُس کے اکثر و بیشتر حصہ میں تو ایسا ہی رہا ہے۔ اسی وجہ سے اگرچہ پراٹسٹنٹ علمانے سترھویں صدی میں

اس مسئلہ کو بہت کچھ اہمیت دی مگر انگریز علمائے اخلاق نے ہابس سے لیکر ہیوم تک کسی نے بھی اختیار و فریضہ یا اختیار و عدالت کے تعلق پر زور نہ دیا۔ نہ تو ہابس کی اس تعلیم سے کہ عمد مخالف خواہشوں کا یکے بعد دیگرے ذہن کے سامنے آنے کا نام ہے، (فعل ارادی آخری اشتہا کے فوراً بعد ہوتا ہے) نہ لاک کی جبریت (جو اس سے کچھ کم قطعی نہیں ہے) جس کی رائے ہے کہ ارادہ ہمیشہ موجودہ حالت کی زیادہ سے زیادہ بے چینی سے متاثر ہوتا ہے، دونوں مصنفوں میں سے ایک کا یہ خیال نہیں ہوا کہ اس کے انسانی ذمہ داری کے اعتقاد سے مطابقت کرنے کی ضرورت ہے۔ حتیٰ کہ کلارک کے فلسفہ میں جسمیں قدرت بلا شبہہ ایک اہم تصور ہے اُسکو اخلاقیاتی وجوہ کی بنا پر نہیں بلکہ مابعد الطبیعیاتی وجوہ کی بنا پر اہمیت حاصل ہے کیونکہ کلارک کا خیال ہے کہ طبیعی کائنات کی ساخت میں بظاہر جو ایک جزئیت ہے اُس کی توجیہ صرف تخلیقی اختیار کے حوالے سے ہو سکتی ہے۔ شیفٹسبری اور دیگر عطوفتی علمائے اخلاقیات کے یہاں یہ مسئلہ نظر انداز ہو جاتا ہے۔ اور ہوشیار اور محتاط بٹلر اُس کی پریشانیوں اور الجھنوں کو عملی فلسفہ سے دور ہی رکھتا ہے۔ مگر ریڈ کی وجہ سے جو رد عمل ہوا، جس سے تفلسف کا وہ تمام طریق ہی بدل گیا جس کا انجام ہیوم پر ہوا اُس کے زیر اثر اس مسئلہ کی صورت حال مختلف ہو گئی۔ صرف یہی نہیں ہوا کہ اختیار کا عقیدہ اسکاٹی مذہب کے نزدیک عقل سلیم کے معتقدات میں ایک اہم مرتبہ رکھتا تھا، بلکہ اس کی تعریف و حمایت فلسفہ کا فرض ہو گیا۔ اس مذہب والے عام طور پر یہ کہتے تھے یہ اخلاقیاتی تعلیم کا نہایت ہی اہم جزو ہے اور اچھے اور بُرے کے حکم سے لازمی تعلق رکھتا ہے جسکے متعلق وہ یہ کہتے تھے، کہ اخلاقی شعور کا اہم عنصر ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ دو دلیلیں جن سے ریڈ اختیار کا مسئلہ ثابت کرنے میں وثوق رکھتا ہے (۱)، تو عامل قوت کا عام شعور ہے (۲)، محاسبہ کا عام شعور ہے۔ اول تو ریڈ اس بات پر زور دیتا ہے، کہ ہم کو اس امر کا ایک فطری یقین

ہوتا ہے، کہ ہم اپنے اختیار سے عمل کرتے ہیں۔ اور یقین اس قدر قدیمی عام اور لازمی ہے کہ یہ ہماری ساخت کا نتیجہ ہونا چاہیئے پس اس کو غلط فرض کرنا صانع کی توہین ہے، اور عام تشکیک کی بنیاد ڈالنا۔ ریڈ کے اس استدلال کی قوت اس کے اس امر کے تسلیم کرنے سے کمزور ہو جاتی ہے کہ وحشی اقوام کا سورج چاند سمندر اور ہواؤں سے ایک قوت منسوب کرنا محض فطری ہے، حالانکہ فلسفہ کی ترقی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ بیجان اور ساکن ہیں۔ مگر ریڈ کا خیال یہ ہے کہ فعلیت کے عام تصور کا کبھی تو کہیں نہ کہیں اطلاق ہونا چاہیئے۔ حالانکہ غور و فکر سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ اس کا صحیح معنی میں صرف انسانی ارادے پر اطلاق ہو سکتا ہے (کیونکہ ایسا نام نہاد فاعل جس کے افعال ایسے اسباب کے لازمی نتائج ہوتے ہیں جو اس کے ارادے کی دسترس سے خارج ہوں تو وہ فاعل ہوتا ہی نہیں)۔ یہ امر کہ افعال کا تعین قوی ترین محرک سے ہوتا ہے، اس کے نزدیک یہ ایسا دعویٰ ہے کہ جس کے ثبوت میں کوئی ایسی دلیل پیش نہیں کی جا سکتی جس میں دور لازم نہ آتا ہو۔ اگر ہم ایک محرک کی قوت کا اندازہ اس نتیجہ سے کریں جو اس کا ارادے پر مرتب ہوتا ہے، تو اس میں شک نہیں کہ یہ ثابت کرنا آسان ہے، کہ ہمیشہ قوی ترین محرک غالب رہتا ہے۔ مگر اس صورت میں نقص یہ ہے کہ ہم نے امر تصفیہ طلب کو فرض کر لیا ہے۔ اس کے برعکس اگر ہم معیار فاعل کے شعور کو بناتے ہیں اور محرک کی قوت کا اندازہ اس دشواری سے کرتے ہیں جو اس کو اس کی مزاحمت میں پیش آتی ہے تو یہ بات تسلیم کرنی پڑتی ہے، کہ تسویقات عمل کا بعض اوقات کامیابی کے ساتھ مقابلہ ہو سکتا ہے، حتیٰ کہ اس حالت میں بھی ہو سکتا ہے، جب فاعل کو تسویق کے مطابق عمل کرنا اس کے مخالف عمل کرنے سے زیادہ سہل معلوم ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اخلاقیاتی نقطۂ نظر سے وہ مقابلہ اہم ہوتا ہے، جب قوی ترین حیوانی محرک ایک طرف کو دھکیلتا ہے اور عقل دوسری طرف اشارہ کرتی ہے، یعنی ہم کو اس امر کا یقین ہوتا ہے، کہ اشتہا یا

جذبے کا مقابلہ کرنا ہمارا فریضہ ہے، یا اُس میں ہمارا فائدہ ہے، اگرچہ مقابلہ کرنے میں مان لینے کی نسبت زیادہ سعی کرنی پڑے۔ اس قسم کے مقابلہ میں اگرچہ بعض اوقات گوشت، روح پر فتح پالیتا ہے، مگر اُس کو ہمیشہ غلبہ نہیں ہوتا پس تجربہ سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی آزادی یا تو وہ قوت ہے جس کی بنا پر ہم اپنی اس رائے پر عمل کرتے ہیں کہ کونسی صورت بہترین ہے یا وہ قوت ہے جس کی بنا پر ہم قوی ترین محرک پر عمل کرتے ہیں۔

ریڈ کے نزدیک ذمہ داری کے عام تصور اور مختلف مدارج کی ذمہ داریوں کے تصور میں، جن کو کہ معمولی اخلاقی احکام میں تسلیم کیا جاتا ہے، ایسا تعلق ہے، جیساکہ حیوانی اور عقلی محرکوں کے مابین ہے۔ ایسا محرک جس کی انسان تاب نہ لاسکے اس کے متعلق یہ مسلم ہے کہ ایک حد تک انسان کے جرم کو کم کردیتا ہے۔ کسی شخص کو ناگزیر امر کے سامنے سر تسلیم خم کرنے یا ایسے امر سے باز رہنے پر الزام نہیں دیا جاتا، جس سے باز رہنا اُس کی قوت سے باہر ہو۔ نیز عام طور پر یہ بھی مسلم ہے کہ برے افعال کی برائی اُن کے سخت الم یا سخت خوف یا غصہ کی حالت میں انجام پانے سے ایک حد تک کم ہوجاتی ہے، اور احساس کے مقابلہ میں انسان کی قوت عمل کی جو حدود تسلیم کی گئی ہیں، اُس میں ان حدود کے اندر اس کی بااختیار قوت عاملہ کی حقیقت کو بھی معنوی طور پر تسلیم کیا ہے۔ کیونکہ اگر تمام افعال مساوی طور پر ناگزیر ہوں، تو وہ شخص جو رشوت لے کر سلطنت کے رموز کو ظاہر کردیتا ہے، وہ اسی طرح ایسے محرک سے مجبور ہوتا ہے، جس کا مقابلہ اُس کی قوت سے باہر ہوتا ہے، جس طرح کہ وہ شخص جو اُس کو جنون کی وجہ سے ظاہر کردیتا ہے، مگر ہم دونوں صورتوں کے متعلق بہت ہی مختلف رائے قائم کرتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ یہ اختلاف کیوں ہے۔

میرے خیال میں ریڈ کے زمانے سے وجدانی علمائے اخلاق، اختیار کی کم و بیش انھیں وجوہ کی بنا پر حمایت کرتے آئے جن کا اجمالاً میں تذکرہ کرچکا ہوں۔ سوائے اس کے سہانٹ کے اثر سے (جس کا عمل بالواسطہ رہا ہے)، یا سر ولیم ہملٹن اور دیگر ارباب فکر کے واسطے سے

ہوا ہے) شعور قوت کی دلیل اس خیال سے ترک کر دی گئی ہے کہ یہ درحقیقت مختلف حالات کے تصادم کی طرف لی جاتی ہے، اور تمام تر زور شعور فرض بعینہ اور مکافات کی دلیل پر دیا جاتا ہے۔ اس کے برعکس افادی علما زیادہ تر

جبریہ کی اخلاقیات

جبری ہوتے ہیں۔ اس لئے وہ اس دشواری پر زور دینے کے علاوہ جو اختیار اور عمومیت تعلیل (جس سے کہ طبیعیات کے تمام طالب علم واقف ہوتے ہیں) کے مابین مطابقت پیدا کرنے میں پیش آتی ہے، (اور جو سائنس کی ترقی کیساتھ اور بھی شدت سے محسوس ہوتی جاتی ہے) ذمہ داری اور مکافات کی دلیل سے ان مروجہ اصطلاحوں کے نئے معنی بیان کر کے، بچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ جزائے بد کے متعلق عام رائے افادی جبریہ کی صرف یہ ہے کہ یہ فطری غصہ کا اظہار ہے جس کو ہمدردی اور دانشمندانہ محبت نفس نے اخلاقی بنا دیا ہے۔ اس قسم کا غصہ اور وہ سزا جس کا کہ یہ محرک ہوتا ہے ارادی بدی کے صحیح و معقول جواب ہیں (اگرچہ اس کا عامل کتنا ہی مجبور کیوں نہو) مگر شرط یہ ہے کہ ان کے ذریعہ سے آئندہ کے لئے اس قسم کی بدیوں کا سد باب ہو جائے۔ وہ اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ ایک اعتبار سے "روکا جائے" سے قدرت سمجھ میں آتی ہے، اور صرف وہ افعال جن کا نہ کرنا انسان کے قبضہ و قدرت میں ہوتا ہے، انھیں پر اس کو صحیح معنی میں سزا دی جاسکتی ہے، یا اس کو اخلاقی نقطۂ نظر سے مذموم کہا جاسکتا ہے۔ لیکن "وہ سکتا ہو" اور "اس کی قدرت میں ہو" کے معنی صرف ان تمام مزاحمتوں کی عدم موجودگی کو سمجھتا ہے، جن کا ارتفاع نہو سکتا ہو، مگر اس میں کافی محرک کے نہونے کو شامل نہیں کرتا۔ اس کو اس واقعہ میں کوئی دشواری معلوم نہیں ہوتی کہ اگر کوئی شخص شدید خوف یا خواہش کی حالت میں کوئی جرم کرتا ہے، تو اس کو نسبتہً کم قابل الزام خیال کیا جاتا ہے۔ کیونکہ جیسا کہ بنیتھم نے کہا ہے، "اس قسم کے افعال سے جس قسم کے رجحان کا اظہار ہوتا ہے" اس سے

اتنا اندیشہ نہیں ہوتا، جتنا کہ خفیف محرک کی صورت میں ہوتا۔ اگر جبری اس کو تسلیم نہیں کرتا کہ مورد الزام ہونے کے مروجہ احکام جس حد تک کہ عمل کو متاثر کرتے ہیں، درحقیقت مسئلۂ اختیار کے مطابق ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ ہم ایسی غفلت پر بالاتفاق سزا تجویز کرتے ہیں، جس سے سخت تعویق واقع ہو گئی، اور اس امر کا کوئی ثبوت طلب نہیں کرتے کہ آیا یہ بلاواسطہ یا بالواسطہ ارادۂ فریضہ کے ترک کا نتیجہ تھا۔ اور نیز اس خیال کی بنا پر بغاوت یا قتل کو کچھ کم لائق سزا نہیں سمجھتے کہ اس کا محرک بیغرضانہ حب وطن تھا اگرچہ اس میں شک نہیں کہ ہم ان سے سزا کم ضرور تجویز کرتے ہیں۔

۱۹ انگریزی اخلاقیات پر فرانسیسی اثر

اب تک میں نے انگریزی اخلاقی فلسفہ پر بحث کی ہے اور یہ نہیں بتایا کہ اس کا اسی موضوع کے یورپی معاصرین کے فکر سے کیا تعلق تھا۔ اب تک مجھے یہی طریق مناسب معلوم ہوا تھا، کیونکہ حقیقت یہ ہے کہ ہابس سے لے کر نیچے تک، تمام لوگوں کا فلسفہ انگلستانی الاصل ہی تھا، اور اس میں باہر کے اثرات مطلق نہ تھے اور ہم یہ بھی بتائے دیتے ہیں کہ صرف اخلاقیات ہی ایسا شعبہ ہے جس میں یہ نتیجہ ظاہر ہوتا ہے۔ ڈیکارٹ کی نفسیات و طبیعیات دونوں کا انگلستان میں بہت مطالعہ ہوا ہے۔ اور اس کا مابعد الطبیعیاتی نظام لاک کا نہایت ہی اہم پیش رو تھا۔ مگر ڈیکارٹ نے خود اخلاقیات کی طرف کوئی اعتنا نہیں کیا تھا۔ اسی طرح کلارک کا اسپی نوزا سے نظری اور بعد میں لائبنز سے زبانی جو مباحثہ ہوا تھا، وہ خالص مابعد الطبیعیاتی تھا۔ فرانس کا رومن کیتھولک علاقہ بہت سی چیزوں میں انگلستان کا مدرسہ تھا، مگر اخلاق میں نہ تھا۔ ہمارے لئے جین سنی نسٹ اور جیزوئٹ کی عظیم الشان کشمکش کوئی اہمیت نہ رکھتی تھی۔ اٹھارھویں صدی کے آخری حصہ سے پہلے فرانس کے انقلابی فلسفہ کا اثر رودبار کے اُس پار نہیں آتا، اور اس وقت بھی اخلاقیاتی حلقہ میں اس کا اثر بہت کم نمایاں نہیں ہے۔ یہ سچ ہے کہ روسو کے تمدن کے مقابلہ میں فطرت کی پرجوش اور بہادرانہ مدح سرائیوں اُسکے گنواروں کا

مسرور جہالت مصفیٰ آداب اور سادہ فضائل کی تعریف، جو جدید معاشرۃ کے تصنع نزاکت اور بیہودگی کے مقابلہ میں بہت ہی نمایاں ہیں، کا انگلستان اور فرانس دونوں پر بہت اثر ہوا تھا۔ اس اعلان سے کہ سیاسی نظم کا صرف ایک ہی قرین انصاف اور جائز اصول ہو سکتا ہے، اور وہ یہ کہ فرمانروائی عوام کی ہو، معاشرتی پیمان کے قدیم انگریزی نظریہ کو انقلابی جہت میں نشو ونما پانے کے لئے ایک قوی مدد ملی۔ تاہم اس امر کا مشاہدہ خالی از دلچسپی نہ ہوگا کہ اٹھارھویں صدی کے آخر کے وہ انگریزی مصنفین جو فرانس کے سیاسی فلسفہ کی تحریک سے سب سے زیادہ متاثر ہوئے وہ بھی اس اخلاقی بنیاد کے قائم کرتے وقت، جس پر کہ وہ عقلی و مساوی آزادی کے نئے معاشرتی نظام کو تعمیر کرنا چاہتے تھے، انگریزی فکر کے اصول پر جمے رہے۔ خواہ پرائس کیطرح سے وہ وجدانی مذہب کے ہوں یا پریسٹلی اور گاڈون کی طرح سے اُنھوں نے زیادہ سے زیادہ مسرت کے اصول کو اخلاق کا اصلی معیار تسلیم کیا ہو۔ صرف بنیتھمی فلسفہ کے اندر ہم دیکھتے ہیں کہ ایک فرانسیسی مصنف کی تصانیف کا ایک اہم عنصر لیا جاتا ہے جس کا خود بنیتھم کو بھی احساس تھا۔ کیونکہ یہ بات اس نے ہیلویٹیس سے سیکھی تھی، کہ انسان پر محض محبت نفس کی حکومت ہے، اس لئے کسی معاشرۃ کے اخلاقی احکام درحقیقت عام اغراض کے متعلق عام احکام ہوتے ہیں، اس لئے اول تو نیکی کا سوائے اس کے عام مسرت کیلئے مفید ہونے کے، کوئی اور معیار تجویز کرنا بے سود ہے، دوسری طرف لوگوں کے سامنے فریضہ پر وعظ کرنا اور بدی پر اُن کو سخت سست کہنا بیسود ہے۔

ہیلویٹیس (۱۷۱۵ء ۔ ۱۷۷۱ء)

اخلاقی کا اصلی کام تو یہ ہے کہ وہ فضیلت اور انفرادی مسرت کی مطابقت ثابت کرے۔ اس کی خاطر اگرچہ فطرت نے انسانوں کی اغراض کو طرح طرح سے باہم مربوط کیا ہے، اور تعلیم ہمدردی اور باہمی امداد کی عادت کو ترقی دے کر ممکن ہے اس تعلق کو اور بھی قوی کر دے، مگر باایں‌ہمہ سب سے موثر اخلاقی تمتین وہ ہوتا ہے، جو موجبات قانونی کے ذریعہ سے محبت نفس پر عمل کر کے انسانی کردار

کو جس سانچے میں چاہے ڈھال دے۔ یہ چند سادہ نظریئے بنیتھم کی انتھک اور مدت العمر کی محنتوں کی بنیاد تھے۔

کامٹ
(۱۷۹۸ء – ۱۸۵۷ء)

اسی طرح جے۔ ایس۔ مل کی اصلاح شدہ بنیتھمیت میں فرانسیسی مفکر اگسٹ کامٹ (فلاسفی پازیٹیو ۱۸۳۰ء۔ ۱۸۴۲ء اور سسٹم ڈی پولی ٹیک پازیٹیو ۱۸۵۱ء تا ۱۸۵۴ء) کا اثر نمایاں ہے۔ اس اثر نے جس حد تک اخلاقی فلسفہ کو متاثر کیا ہے اُسکا عمل زیادہ تر انسانی ترقی کے عام تعقل سے ہوا ہے، جو کامٹ کے نزدیک خالص انسانی اوصاف کے خالص حیوانی اوصاف پر غلبہ پانے پر مشتمل ہے۔ اور انسانی اوصاف میں سب سے بلند پایہ معاشری اوصاف ہیں، اور اُن سے بھی بلند، اور سب سے بلند انسانی محبت اور کل بنی نوع انسان کی خدمتگزاری کے پہلو ہیں۔ اسی وجہ سے کامٹ انسان میں مرحمت کی ترقی اور دوسروں کے لیئے زندگی گزارنے کی عادت کو عمل کی غایت اصلی قرار دیتا ہے اور محض مسرت کی زیادتی کو غایت اصلی نہیں کہتا۔ اس میں شک نہیں کہ وہ یہ تو کہتا ہے کہ دونوں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے اور یہ کہ ایک شخص کے عادات و عواطف جس حد تک بھی اخوانی ہوں گے، اُتنے ہی خود اُس کو اور دوسروں کو اُس سے مسرت ہوگی۔ مگر وہ انائیت کے ساتھ نہیں الجھا، اور نہ اُس نے اس مقدار مسرت کے متعین کرنے کی کوشش کی ہے جو انائی رجحانات کی باضابطہ تشفی سے عام طور پر حاصل ہو سکتی ہے۔ ایک اعلیٰ اور بے چون و چرا عقیدت شعاری جس کے اندر ذاتی مفاد کی تمام امیدوں کو دبا دیا گیا ہو، یہ ہے اُس کے صحیح اخلاقی نصب العین کی خصوصیت، اس قسم کا نظریہ اس تعقل کے بالکل مخالف ہے جو بنیتھم اوسط درجے کی انسانی زندگی کے متعلق رکھتا ہے۔ مل کی نسبتہً جدید افادیت ان دونوں کے مابین ایک درمیانی راستہ تلاش کرنے کی کوشش کرتی ہے۔

یہ بات بھی قابل غور ہے کہ کامٹ کے نزدیک بنی نوع کی خدمت اخلاق ہی کا نہیں بلکہ مذہب کا بھی اصل اصول ہے یعنی اُسکے نزدیک

یہی نہیں کہ اس کو عملی طور پر غالب و رائج رہنا چاہیئے، بلکہ اُس کا اظہار انفرادی و اجتماعی زندگی کی مختلف صورتوں سے ہونا چاہیئے۔ مگر کامٹ کے فلسفہ کا یہ رخ اور اُس کی معاشرت کی خیالی تعمیر جدید کی تفصیلات جنہیں یہ مذہب ایک اہم کام انجام دیتا ہے، اُس کا انگلستان یا اور کہیں کوئی اثر نہیں رہا۔ لیکن حکمی طریق کے موضوع پر خصوصاً عمرانیات اور معاشری علم کے طریق پر جو اُس کی تعلیم ہے، جس کے متعلق اُس کو یہ خیال ہے کہ یہ میری ہے، اور جس کا اُس کو وہ صحیح طور پر اصل موجد کہا جا سکتا ہے، اُس کا انگریزی اخلاقیات پر نہایت پائدار اثر ہوا ہے۔ بیلی اور بنتھم کی افادیت میں کردار کے اخلاقی و قانونی اصول کا تعین اس طرح پر کیا جاتا ہے، کہ قانون کی مختلف صورتوں کے خیالی نتائج ایسے مردوں اور عورتوں پر مرتب ہوتے ہوئے فرض کئے جاتے ہیں، جو اپنی قسم کے یکساں اور غیر متغیر نمونے کے افراد ہوتے ہیں، اور ان نتائج کے مقابلہ سے اخلاقی اور قانونی اصول قائم ہو جاتے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ بینتھم آب وہوا نسل و مذہب و حکومت کے متغیر رہنے والے اثرات کو علی الاعلان تسلیم کرتا ہے، اور اُن کو ایسے امور مانتا ہے، جن کا مقنن کو لحاظ رکھنا نہایت ضروری ہے۔ مگر خود اس معاشری تعمیر کا کل کام اس قسم کے ملحوظات سے بے نیاز ہے، اور اُس کے مذہب کے فلاسفہ خود کو اس لائق خیال کرتے ہیں کہ وہ ہر زمانہ اور ہر ملک کے انسانوں کے اہم ترین اخلاقی و سیاسی مسائل کو تاریخی اختلافات کا لحاظ کئے بغیر حل کر سکتے ہیں۔ لیکن علم معاشرہ کے کامٹی تعقل میں، جس کی اخلاقیات و سیاسیات عملی اشکال ہیں معاشرہ کے ارتقا کے قوانین کا علم بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ بنی نوع انسان کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے، کہ یہ مدارج کے ایک سلسلہ میں سے گزری ہے جن میں سے ہر ایک میں قوانین معاہدر رواجات و عادات کے مختلف مجموعے اُس کے لئے مناسب ہوتے ہیں۔ پس موجودہ زمانہ کا انسان ایک ایسا وجود ہے، جس کے سمجھنے کے لئے اُس کی گزشتہ تاریخ کا لحاظ رکھنا ضروری ہے، اور اُس کے لئے خالص مجرد اور غیر تاریخی طریق سے

کوئی اخلاقی یا سیاسی نصب العین قائم کرنے کی کوشش لازمی طور پر ناکام اور بلیسود ہوگی۔ مروجہ قانون و اخلاق میں کسی وقت میں جو کچھ اصلاحیں بھی قرین مصلحت معلوم ہوں' اُن کا تعین صرف معاشری حرکیات ہی سے ہو سکتا ہے' یہ خیال کامٹ کے خاص مذہب یا فرقہ سے بہت زیادہ متجاوز ہو گیا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ اُس زمانے کے پڑھے لکھے لوگ اس کو بہت زیادہ عمومیت کے ساتھ تسلیم کرتے ہیں۔

ف ۲۔ انگریزی اخلاقیات پر جرمن اثر

فرانسیسی فلسفہ کی طرح سے جرمن فلسفہ کا اثر بھی انگریزی اخلاقیاتی فکر پر اب سے پہلے بہت کم رہا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ سترھویں صدی میں قانون فطرت پر پیوفنڈراف کے رسالہ کو جس میں گروٹیس کے عام نظریہ کو تھوڑی سی ترمیم کے ساتھ نقل کیا تھا (اور جس نے ایک حد تک ہابس کے نئے نظریے سے ایک طرح کی مصالحت کرا دی) ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آکسفورڈ اور دیگر مقامات میں بہت سے لوگوں نے پڑھا۔ لاک اس کو اُن کتابوں میں شمار کرتا ہے' جن کا پڑھنا ایک شریف آدمی کی تعلیم کے لئے ضروری ہے۔ مگر نظریہ کردار کی بعد کی جرمن ترقی سے انگریزوں کو کوئی بھی تعلق نہیں رہا ہے' حتّٰی کہ وُلف کے فلسفہ سے بھی' جس کا اثر ایک طویل مدت تک رہا ہے' اور جو اپنی مکمل اور عمدہ تعمیر کے اعتبار سے بہت ہی نمایاں ہے' اُس سے ہمارے بہترین واقف لوگ بھی ناآشنا معلوم ہوتے ہیں۔ یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ کانٹ کی ذہانت و شہرت کی وجہ سے اُس کے اخلاقی فلسفہ کا کچھ زیادہ غور سے مطالعہ ہوا ہو۔ جب اُس کو دُنیا کے سامنے آکر پچاس برس گزر جاتے ہیں' اُس وقت البتہ لوگ متوجہ ہوتے ہیں۔ مگر اُس کی اخلاقیات کے اساسی نظریہ کا ہمارے انگریزی فلسفہ کے علمبرداروں میں سے ایک نہایت ہی اہم اور دلچسپ فرد نے اس صدی کے شروع میں نہایت گرمجوشی کے ساتھ خیر مقدم کیا' اور یہ کولرج تھا جو فلسفی ہونے کے ساتھ شاعر بھی تھا۔ بعد میں ہم کانٹ کے بین اثرات وہیول اور دیگر

وجدانی مصنفوں کے یہاں پاتے ہیں، اور گزشتہ چالیس برس میں جو جرمن فلسفہ سے انگریزوں نے جو دلچسپی لی ہے، اُس کی بنا پر کانٹ کی تصانیف سے لوگ اس قدر عام طور پر واقف ہو گئے ہیں، کہ اس کتاب میں اگر اُسکے فلسفی نظریات کا ذکر نہ کیا جائے، تو یہ ناقص رہجائیگا۔

انگریزی علمائے اخلاق میں کانٹ پرائس سے سب سے زیادہ مشابہت رکھتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ کانٹ کی اخلاقی تعلیم کا جدید یورپ پر وہی اثر ہے، جو ہمارے یہاں پرائس اور ریڈ کی تعلیم کو حاصل ہے۔ ان مصنفین کی طرح سے کانٹ بھی یہ کہتا ہے کہ، انسان ذی عقل ہونے کی حیثیت سے صواب کے ایک اصول یا عقل کے امر مطلق کی بلا کسی شرط کے پابندی کرنے کا مکلف ہے۔ پرائس کی طرح سے اس کی بھی یہ رائے ہے کہ ایک فعل کو اُس وقت تک اچھا نہیں کہا جاسکتا، جب تک کہ یہ اچھے محرک سے نہ کیا جائے، اور محرک کسی قسم کے فطری رجحان سے مختلف ہونا چاہئے۔ فریضہ کے فریضہ ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اُس کو صرف اُسی کی خاطر انجام دیا جائے، اور پرائس اور ریڈ دونوں سے زیادہ لطافت کو کام میں لاکر استدلال کرتا ہے کہ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ کار نیک عامل نیک کے لئے لذت بخش ہوتا ہے، اور فریضہ کی خلاف ورزی مولم معلوم ہوتی ہے مگر یہ اخلاقی لذت و الم صحیح معنی میں ایک فعل کے محرک نہیں ہوسکتے۔ کیونکہ بجائے اس کے کہ یہ ہماری اُس کے کرنے کی ذمہ داری کو تسلیم کرنے سے پہلے ہو، اس کے بعد میں ہوتا ہے۔ پرائس کی طرح سے وہ بھی یہ کہتا ہے کہ صواب نیت و محرک فعل کے صائب ہونے کیلئے صرف لازمی شرط یا عنصر ہی نہیں ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اُسی سے اخلاقی قیمت متعین ہوتی ہے۔ مگر وہ یہ نتیجہ اس قدر فلسفی معقولیت کے ساتھ نکالتا ہے (جو انگریزی اخلاقیاتی کے شاید خواب میں بھی نہ آیا ہو) کہ کردار کے مادی صواب کو متعین کرنے کے لئے ان اصول سے علحدہ کوئی اور عقلی اُصول نہیں ہوسکتے، جو کہ اُس کے صوری صواب کو متعین کرتے ہیں۔

لہٰذا فریضہ کے تمام اصول جس حد تک کہ عام طور پر واجب العمل ہیں، اُن سب کے اندر یہ گنجائش ہونی چاہیئے کہ اُن کو ان عام اصول کی صورتیں قرار دیا جاسکے کہ فریضہ کو صرف فریضہ کی خاطر سے انجام دینا چاہیئے۔ اس کیلئے جو ثبوت ضروری ہے وہ مندرجۂ ذیل طریق پر دستیاب ہو جاتا ہے۔

کانٹ کہتا ہے کہ عقل کے مطالبات تمام ذوی العقول کو یکساں طور پر معقول معلوم ہونے چاہئیں۔ اس لئے میری نیت اُس وقت تک صائب نہیں ہوسکتی، جب تک کہ میں اُس کے ماننے کے لئے تیار نہ ہوں کہ جس اُصول پر میں عمل کر رہا ہوں، اس کو ایک عام قانون بنا دیا جائے۔ اس طرح سے ہم کو ایک اساسی قانون یا امر حاصل ہو جاتا ہے، ایسے اُصول پر عمل کر جس کیلئے تو یہ بھی چاہ سکتا ہو کہ یہ ایک عام قانون بن جائے۔ کانٹ کہتا ہے اس سے تمام جزئی فرائض کے متعین کرنے میں ایک کافی و شافی معیار فراہم ہو جائیگا۔ جس وقت ہم کسی فریضہ کی خلاف ورزی کرتے ہوں، اگر اس وقت ہم اپنی ذہنی حالت کا مطالعہ کریں تو ہم یہ پائیں گے، کہ ہمارا دل یہ نہیں چاہتا کہ ہمارے اصول کو ایک عام قانون بنا دیا جائے..... ہماری خواہش یہی ہوگی کہ اس کا عکس ہی کلی قانون رہے، بس ہم صرف اتنی آزادی چاہتے ہیں کہ ہم اس قانون سے مستثنیٰ رہیں، یا یہ کہ ہماری وقتی خواہش کے پورا ہونے کے واسطے ایک خفیف استثنا ہو جائے۔ یہ اصول کردار غلط کو شدت کے دو درجوں سے روکتا ہے۔ بعض قسم کی بداخلاقیاں ایسی ہیں (مثلاً ایسے جھوٹے وعدے کرنا جن کے متعلق پہلے سے یہ بھی ارادہ ہو کہ اُن کا ایفا نہ کیا جائے گا) کہ ہم اُن کے متعلق یہ خیال ہی نہیں کرسکتے کہ اُن کو عام قانون بنا دیا جائے۔ جیسے ہی ہر شخص وعدہ خلافی کرنے میں اپنے آپ کو آزاد پائے گا تو کوئی شخص وعدہ لینے کی زحمت بھی نہ کریگا۔ بعض اصول ایسے ہیں (مثلاً مصیبت میں لوگوں کی پروا نہ کرنا، اور اُن کو اپنے حال پر چھوڑ دینا کہ خود بندوبست کریں) کہ اُن کے متعلق آسانی سے خیال ہوسکتا ہے کہ اُنکو عام قانون بنایا جاسکتا ہے، مگر ہم بلاتناقض ان کے ایسے ہونے کی خواہش نہیں کرسکتے کیونکہ جب ہم خود مصیبت میں ہوتے ہیں، تو اس وقت ہم یہ خواہش

کئے بغیر نہیں رہ سکتے، کہ لوگ اس وقت ہماری مدد کریں۔
کانٹ کی تعلیم کی ایک اور اہم خصوصیت یہ ہے، کہ اُس نے فریضہ اور اختیار کے مابین تعلق قائم کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہم کو اپنے اخلاقی شعور کے ذریعے سے اس امر کا عقلی یقین ہوتا ہے کہ ہم آزاد ہیں۔ اس یقین میں کہ مجھے وہ کرنا چاہیئے جو صواب ہے اور اس لئے کرنا چاہیئے کہ یہ صواب ہے، نہ اس لئے کہ میں اسے پسند کرتا ہوں، یہ مضمر ہوتا ہے کہ خالص عقلی ارادہ ممکن ہوتا ہے۔ یعنی میرے فعل کا تعین میکانیکی طور پر محض لذت بخش یا المناک احساسات کے فطری ہیجان ہی سے نہیں ہوتا، بلکہ میری حقیقی و معقول ذات کے قوانین کے مطابق ہوتا ہے عقل یا انسانی ارادوں کا تحقق جس حد تک معقول ہوتا ہے، فریضہ کی مطلق غایت ہوتا ہے اور ہم کو عمل کے اساسی قانون کی ایک دوسری صورت مل جاتی ہے، کہ اس طرح عمل کرو، خواہ وہ عمل تمہارا اپنے متعلق ہو یا دوسروں کے متعلق کہ بنی نوع انسان تمہارے عمل کی مقصد ہو، اور محض وسیلہ نہ ہو۔ ہم یہ بھی بتائے دیتے ہیں کہ تصور اختیار، اخلاقیات کا اصول قانون سے ایک سادہ مگر نمایاں تعلق قائم کر دیتا ہے۔ اصول قانون کا مقصد اصلی یہ ہے کہ ان رکاوٹوں کو دور کرے جو ہر ایک کے آزادی عمل میں دوسروں کے ارادوں کی مزاحمت کی بنا پر ہوتی ہیں اور اس طرح خارجی آزادی کا تحقق کرے۔ برخلاف اس کے اخلاقیات کا تعلق داخلی آزادی کے تحقق سے ہے، جس کا حصول اس طرح سے ہو سکتا ہے، کہ فطری رجحانات کے خلاف عقلی غایات کے حصول کی مستقل مزاجی کے ساتھ کوشش کی جائے۔ اگر ہم یہ سوال کریں کہ عقلی غایات کیا ہیں، جس میں غایت سے مراد وہ نتیجہ لیا جائے، جس کی ایک فعل کے ذریعہ سے پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، تو کانٹ کا یہ دعویٰ کہ تمام ذوی العقول ہر ذی عقل کیلئے بجائے خود غایت ہوتے ہیں، کوئی واضح جواب نہیں ہوتا۔ اس کے یہ معنی لئے جا سکتے ہیں، کہ جس نتیجہ کی عملی طور پر حاصل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، وہ صرف تمام ذوی العقول کی عقلیت کی ترقی

ہوتا ہے، (جیسے کہ انسان میں) جن کو ہم دیکھتے ہیں کہ ہنوز کامل طور پر صاحب عقل نہیں ہیں۔ مگر کانٹ کا خیال یہ نہیں ہے۔ اُس کی رائے یہ ہے کہ ہر شخص کو تا بہ امکان خود کو عقل کا کامل ترین آلہ بنانا چاہیئے۔ اور اس کے لئے اُس کو اپنی فطری استعدادوں اور اخلاقی رجحان دونوں کو ترقی دینی چاہیئے" مگر وہ اس سے قطعی طور پر انکار کرتا ہے، کہ دوسروں کے کمال کو بھی اسی طرح سے ہر شخص کے لئے غایت بنایا جاسکتا ہے۔ یہ کہنا کہ میرا یہ بھی فرض ہے کہ میں دوسروں کے کمال کی کوشش کروں خالی از تناقض نہیں ہے، کیونکہ اسی کے اندر تو دوسرے کا کمال بحیثیت شخص کے مشتمل ہے، یعنی وہ خود اپنے سامنے اپنی غایت کو اپنے فریضہ کے تصورات کے مطابق لاسکتا ہے، اور یہ کہنا کہ میں دوسرے کے لئے وہ کچھ کروں جو خود اُس کے علاوہ کوئی اور نہیں کرسکتا تناقض ہے، تو عملی اعتبار سے میں کس طرح اور ذوی العقول کو اپنی غایت بناؤں؟ کانٹ کا جواب یہ ہے کہ دوسروں کے بارے میں ہر شخص جس شے کو مقصد بنا سکتا ہے، وہ کمال نہیں بلکہ مسرت ہے' اُسے دوسروں کی اُن خالص ذہنی غایات کے حصول میں مدد کرنی ہوتی ہے، جن کا تعین ہر ایک کے لئے عقل سے نہیں بلکہ فطری رجحان سے ہوتا ہے۔ کیونکہ کسی ایسے موضوع کے غایات جو بجائے خود غایت ہو' تا بہ امکان میرے لئے بھی غایات ہونے چاہئیں' ورنہ اُس کا بجائے خود غایت ہونے کا تعقل مجھ پر پوری طرح سے موثر نہ ہوگا۔ ایک اور جگہ وہ یہ بیان کرتا ہے کہ انسان کے خود اپنی مسرت کی جستجو کرنے کو فریضہ نہیں بنایا جاسکتا کیونکہ یہ ایسی غایت ہے جس کی طرف ہر فرد کو فطری تسویق ہوتی ہے، محض اس وجہ سے کہ ہر شخص اپنی مسرت کی خواہش کرتا ہے، وہ یہ بھی چاہتا ہے کہ اور لوگ میری ہر وقت مدد کیا کریں۔ اسی لئے اُس پر یہ لازم ہے کہ وہ دوسروں کی مسرت کو اپنی اخلاقیاتی غایت بنائے۔ کیونکہ اخلاقاً وہ اس وقت تک دوسروں سے امداد کا طالب نہیں ہوسکتا جب تک کہ وہ اسی قسم کی حالت میں اُن کی مدد کرنے کی ذمہ داری کو تسلیم نہ کرتا ہو،

انفرادی مسرت کو اُن غایات کی فہرست سے خارج کر دینا، جن کے حصول کی کوشش فرض ہوتی ہے، بادی النظر میں بٹلر اور ریڈ کی تعلیم کے مخالف معلوم ہوتا ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ انسان کا ذی عقل ہونے کی حیثیت سے ایک کھلا ہوا فرض یہ ہے کہ وہ اپنی غرض کے پورا کرنے کی کوشش کرے۔ مگر در حقیقت فرق اتنا زیادہ نہیں ہے، جتنا کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے کیونکہ راس الفضائل یا برترین خیر کی جو کانٹ نے تشریح کی ہے، اس میں وہ فرد کے اپنی انفرادی مسرت کے لحاظ رکھنے کی معقولیت کو تسلیم کرتا ہے۔ صرف کانٹ کے نزدیک صحیح معنیٰ میں معقول محبت نفس محض مسرت ہی کی جویاں نہیں ہوتی، بلکہ یہ مسرت کی اس شرط کے ساتھ جویاں ہوتی ہے کہ اخلاقاً نفس اس کا اہل بھی ہو۔ اگرچہ فریضہ فریضہ کی خاطر انجام پائیگا، اور فاعل کی مسرت کے وسیلہ کے طور پر انجام نہ پائیگا، مگر اسکے باوجود بھی کانٹ یہ کہتا ہے کہ ہم معقول طور پر اس کو اُس وقت تک نہیں کر سکتے، جب تک کہ ہم کو اس سے مسرت کے حصول کی توقع نہ ہو، چونکہ انسان کی برترین خیر نہ تو محض فضیلت ہے، اور نہ محض مسرت ہے، بلکہ ایک ایسی اخلاقی دُنیا ہے جس میں مسرت اہلیت سے ایک صحیح تناسب رکھتی ہے۔ اور کانٹ کے نزدیک عقلاً ہم خود کو اسی دُنیا میں موجود سمجھنے پر مجبور ہیں، جو ایک صاحب علم و خیر منصف و حاکم کے زیر نگین ہے، کیونکہ ایسی دُنیا کے بغیر اخلاق کے پُر شوکت تصورات تعریف و تحسین کے تو موجب ہونگے مگر مقصد و عمل کے سر چشمہ نہ ہوں گے پس یہ ضروری ہے کہ ہم ایک ایسا کائناتی نظام فرض کریں جس میں مسرت کے مطالبہ کی جس کا فریضہ مستحق بناتا ہے، تشفی ہو سکے۔ اور یہ خدا اور دوسری دُنیا کے عقیدے کو مستلزم ہے، مگر اس عقیدے کے یقین کی بنا اخلاقیاتی ہے کیونکہ کانٹ کے مابعد الطبیعیاتی نظریہ کے مطابق عالم فطری کا جس طرح سے ہم میں سے ہر ایک کو علم ہوتا ہے، وہ محض ایسے ارتسامات کا مجموعہ ہے، جو انسانی حاسہ پر ہوتے ہیں، جن کو باشعور ذہانت ایسی دُنیا میں ترکیب دیتی ہے،

جس میں امکانی تجربہ کی اشیا ہوتی ہیں اور اس دُنیا کا اُسے تعقل ہوتا ہے۔ لہذا ہم کو اشیا کا جیسی کہ فی الحقیقت ہیں نہ تو علم ہو سکتا ہے، اور نہ تجربہ۔ پس اگرچہ ہم میں سے ہر ایک اخلاقی شعور کے ذریعہ سے اپنے کو فوق الحسی دنیا سے متعلق سمجھتا ہے، مگر وہ اُس دُنیا کی ماہیت سے بالکل واقف نہیں ہوتا۔ وہ جانتا ہے کہ وہ محض مظہر سے کچھ زیادہ ہے مگر وہ یہ نہیں جانتا کہ آخر میں ہوں کیا۔ اسی طرح سے اگرچہ مجھ کو اس امر کا اخلاقی یقین ہو سکتا ہے کہ خدا ہے اور مرنے کے بعد بھی ایک زندگی ہوگی، مگر کانٹ کے نزدیک میرا یہ یقین فکری علم کے کام نہیں آسکتا۔ میں نظری طور پر ان اعتقادوں کی صحت کا علم نہیں رکھتا۔ مگر عمل کے لئے مجھے انکو ماننا پڑے گا تاکہ عقلا میں اس کی تعمیل کرسکوں جس کے متعلق میں یہ تسلیم کرتا ہوں کہ عقل عملی قطعی و مطلق طور پر حکم دیتی ہے۔

کانٹ کے بعد کی اخلاقیات

کانٹ کے انتقال (۱۸۰۴ء) سے پہلے اس کی تصانیف کو اس انگریز فلسفی نے پڑھنا شروع کر دیا تھا، جو ایک پشت سے زیادہ ہمارے جزیرے میں فلسفی فکر[1] میں جرمنی رجحانات کا سب سے بڑا نمائندہ رہا ہے۔ لیکن جب تک کولرج کانٹ کی تصانیف کا مطالعہ کرے، مابعد الطبیعیاتی نظریئے اور طریقے کی حیرت انگیز ترقی جس میں فشٹے شیلنگ اور ہیگل تین درجوں کی حیثیت رکھتے ہیں، پہلے درجے سے گزر کر دوسرے درجہ تک پہنچ چکی تھی۔ فشٹے کی ذہنی تصوریت کا نشو و نما تصانیف کے سلسلہ میں ہو چکا تھا۔ (اور کانٹ نے اس کی صوری طور پر تردید کر دی تھی) اور شیلنگ کا فلسفہ تمام جرمن طلبائے مابعد الطبیعیات سے خراج توجہ حاصل کر رہا تھا۔ اُس کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ کولرج نے جس کو کانٹ کی تعلیم پر ہنوز صرف جزوی عبور حاصل ہوا تھا، اُس کی تعلیم کو شیلنگ کے واسطے سے سمجھا۔ یعنی اُس نے

---

[1] کولرج۔

ایسے کانٹ کا مطالعہ کیا جس کے متعلق یہ یقین نہیں کیا جاسکتا کہ اُسنے کُلّی یا شئے بالذات سے اس سے کچھ زیادہ مراد نہیں لیا ہے، جتنا کہ ان لفظوں سے سمجھ میں آتا ہے، ایسا کانٹ جس کے متعلق یہ یقین کیا جاسکتا ہے کہ اُس نے اپنے فریضہ اور اختیار کے عملی اعتقادات کے ذریعہ سے فطرت انسانی کی اصل روحانیت کا وہ فکری فہم حاصل کر لیا تھا، جس کی اُس کے الفاظ بظاہر تردید کرتے ہیں۔ گو یہ سچ ہے کہ اگر مابعد الطبیعیاتی پہلو پر نظر ڈالیں تو کولرج کے واسطے سے انگریزی ذہن پر جس جرمن فلسفہ کا اثر پڑا ہے، وہ کانٹ کا نہیں کانٹ کے بعد کا فلسفہ ہے، مگر اخلاقیاتی پہلو پر یہ نہیں کہا جاسکتا۔ اخلاقیات میں کولرج کے یہاں جس قدر جرمن اثر نمایاں ہے وہ کانٹ سے بعد کا نہیں، بلکہ خالص کانٹ کا ہے۔ اور نہ مجھے اس کا علم ہے کہ انگریزی اخلاقیاتی فکر میں کہیں اور بھی فشٹے شیلنگ یا اور کسی کانٹ کے بعد کے فلسفی کا کوئی اثر نمایاں ہے، یہاں تک کہ موجودہ صدی کے تیسرے ربع میں ہیگل کا اثر نمایاں ہوتا ہے۔

ہیگل
(۱۷۷۰ء تا ۱۸۳۱ء)

ہیگل کی اخلاقیاتی تعلیم (جس کو اُس نے زیادہ تر اپنی کتاب فلاسفی ڈیس ریخٹس میں پیش کیا ہے) سے کانٹ کی تعلیم سے نہایت ہی قریبی نسبت اور نیز ایک بین تقابل ظاہر ہوتا ہے۔ کانٹ کے ساتھ اُس کو اس بارے میں اتفاق ہے، کہ فریضہ یا نیک کرداری بااختیار و باعقل ارادے کے شعوری تحقق پر مشتمل ہے، جو تمام ذوی العقول میں دراصل یکساں ہوتا ہے۔ لیکن کانٹ کے خیال کے بموجب اس ارادے کا عام مافیہ صرف اس صوری شرط کے اندر موجود ہے کہ صرف اسطرح سے انسان عمل کرے جسطرح وہ سب کے عمل کرنے کی خواہش کرسکتا ہو، اور ہر باعقل عامل اس شرط کو ذہنی طور پر اپنے ارادے پر منطبق کر کے دیکھے۔ برخلاف اس کے ہیگل کا خیال یہ ہے کہ عام ارادہ خارجی طور پر ہر شخص

کے سامنے قوانین معاہد اور اُس جماعت کے رواجی اخلاق میں موجود ہوتا ہے، جس کا وہ فرد ہوتا ہے۔ اس طرح سے اُس کے نزدیک صرف ـــــ یہی ضروری نہیں کہ لذت کے رجحانات یا مسرت کی خودغرضانہ خواہشوں کو دبانے کی ضرورت ہے، بلکہ انفرادی ضمیر کی تحریکات اور اُس پر عمل کرنے کی تسویق جو اُس کو حق بجانب معلوم ہو اگر یہ جماعت کی عقل سلیم کے خلاف ہیں تو اُن کے بھی دبانے کی ضرورت ہے۔ یہ سچ ہے کہ ہیگل کسی شخص کے خود اپنے تعقل خیر کے تحقق کی شعوری کوشش کو بہ نسبت ملکیت معاہدوں اور جرائم کے متعلق محض ایسے قوانین کی پابندی کرنے جن میں ارادۂ عام کا پہلی بار اظہار ہوا تھا، اخلاقی کی نسبتہً بلند تر منزل سمجھتا ہے۔ کیونکہ اس کی پابندی میں اس ارادے کی تکمیل صرف اتفاقاً افراد کے ارادوں کے خارجی اتحاد سے ہو جاتی ہے۔ اور دراصل اس کا تحقق ان میں سے کسی ایک میں بھی نہیں ہوتا، مگر اس کے ساتھ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ یہ راستبازانہ کوشش نفس کا دھوکہ اور لاحاصل ہوتی ہے۔ اور اس اعتبار سے اخلاقی شر کی اصل جڑ یہی ہے، سوائے اس صورت کے کہ اس کا تحقق ان خارجی معاشری علائق کی ہمنوائی میں ہو، جن میں کہ انسان خود کو پاتا ہے...... یعنی صرف اس صورت میں کہ فرد اس اخلاقیاتی جوہر کو جو اُس کو خاندان معاشرۃ اور مملکت میں ملتا ہے، جس کا نظام حلقۂ عمل میں عقل کُلی کا سب سے بلند مظہر ہوتا ہے، اپنا اصلی جوہر سمجھے۔

فی الحال ہیگلی فلسفہ انگریزی فلسفۂ اخلاق میں ایک ممیز عنصر معلوم ہوتا ہے۔ انگریزی ماورائیت جس کا ذکر ف۱ میں ہو چکا ہے، اُسکی نسبت یہ کہہ سکتے ہیں، اس میں کانٹ اور ہیگل دونوں کے اثرات موجود ہیں۔ مگر ہیگل کے فلسفہ کا براہ راست اثر عموماً اس قدر اہم نہیں ہے، جتنا کہ اس کا بالواسطہ اثر اہم ہے، اور جس نے کہ انسانی فکر اور انسانی معاشرۃ کی تاریخی ترقی کے مطالعہ کو ایک قوی تحریک دے کر عمل کیا ہے، ہیگل کے نزدیک

کائنات کا اصل جوہر ایسا عمل فکر ہے، جو مجرد سے مفرد کی طرف جاتا ہے، اور اس عمل کے صحیح طور پر سمجھ لینے سے یورپی فلسفہ کے ارتقائے زمانی کی ترجمانی کرنے کے لئے کنجی مل جاتی ہے۔ اسی طرح سے اس کے نزدیک تاریخ بنی نوع انسان آزاد روح کی ضروری ترقی کی تاریخ ہے، جو سیاسی تنظیم کی مختلف اشکال کے ذریعہ سے ہوئی ہے۔ پہلی صورت مشرقی بادشاہت کی تھی، جس کے اندر آزادی صرف بادشاہ کو حاصل ہوتی تھی، دوسری یونانی و رومی جمہوریت کی تھی، جس میں آزاد و بااختیار شہریوں کی ایک منتخب جماعت غلامی کی بنیاد پر قائم ہوتی ہے۔ آخر کار جدید معاشرتوں میں جو زوال پذیر رومی سلطنت پر ٹیوٹینی حملے سے شروع ہوتی ہے آزادی جماعت کے تمام افراد کا پیدائشی و فطری حق سمجھی جاتی ہے، ان تقریروں کا اثر (جو اس کے انتقال کے بعد شائع ہوتی ہیں) جن میں ہیگل فلسفۂ تاریخ اور تاریخ فلسفہ کو بیان کرتا ہے، اس کے خاص مذہب سے بہت زیادہ تجاوز کر گیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ نظریۂ عمل کے تمام شعبوں میں تاریخی طریقہ کا موجودہ غلبہ بہت کچھ ان تقریروں کے اثر کا نتیجہ ہے۔

جرمنی قنوطیت

یہ پہلے ہی لکھ چکے ہیں کہ ایسے مصنفوں کی ارتقائی رجائیت کے مقابلہ میں جیسے کہ اسپنسر ہے، بحیثیت مجموعی کل حیوانی زندگی کے اور اس کی سب سے بڑی ترقی یعنی انسانی زندگی کے متعلق ایک قنوطی خیال کا بھی کسی قدر حال کے انگریزی فکر کے اندر اثر نمایاں ہوا ہے۔ غالباً اسی قسم کی تقابلی نسبت مختلف قسم کی ارتقائی رجائیت کو جو کانٹ کے بعد کی تصوریت سے عموماً اور ہیگل کے فلسفہ سے خصوصاً تعلق

شوپنہائر ۱۷۸۸ء – ۱۸۶۰ء

رکھتی ہے، شوپنہائر کی قنوطیت کے ساتھ ہے، کانٹ سے یہ خیال لے کر کہ خارجی عالم جس کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے، محض ان عناصر کا بنا ہوا ہے جو انسانی حسیت سے دستیاب ہوتے ہیں، اور تجربہ کرنے والے ذہن کے قوانین

کے اعتبار سے ترکیب پاتے ہیں شوپنہائر اپنے شئے بالذات کے تعقل میں جو کہ
ہمارے حواس کو مرتسم کرتی ہے، کانٹ سے علیحدہ ہوتا ہے۔ اسکے نزدیک
ایک ارادہ ہر شئے اور کل اشیاء کی مجموعی طور پر حقیقت اصلی ہوتا ہے۔
اس ارادے کی فطرت میں یہ ہے کہ یہ خود کو ظاہر کرے اور یہ معروضی بننے
کی کورانہ کوشش کرتا ہے۔ غیر ذی روح دنیا کی میکانیکی اور کیمیاوی قوتیں
ذی روح اجسام کے ادنیٰ سے لے کر اعلیٰ تک کے افعال معروض بننے
کے مختلف مدارج ظاہر کرتے ہیں، جن کی انتہائی منزل ان حیوانوں پر ہوتی ہے
جن کو قدرت نے دماغ عطا کیا ہے، جس کی وجہ سے وہ صاحب شعور ہوتے
ہیں۔ یہ ارادہ جس طرح سے کہ جاندار اجسام میں ظاہر ہوتا ہے، اس کا تعقل
اگر زندہ رہنے کی کوشش سے کیا جائے، تو زیادہ قطعی ہوگا حیات کی جانب یہ
جبلی تسویق ہر قسم کی حیوانی فطرت کی سب سے گہری روح ہے، مگر چونکہ اس
کوشش سے لازمی طور پر موجودہ حالت کا نقص اور اس سے ناراضی ظاہر
ہوتی ہے، اس لئے جس زندگی پر یہ مشتمل ہوتی ہے، اور جس کو یہ باقی رکھتی
ہے، وہ دراصل پر الم ہوتی ہے۔ وہ تشفیاں جو اس میں کہیں کہیں
نظر آتی ہیں، دراصل محض الم سے وقتی نجاتیں ہوتی ہیں، اور قطعی طور
پر خیر نہیں ہوتیں۔ زندگی کی یہ بدحالی انسان میں انتہا کو پہنچ جاتی ہے،
کیونکہ یہ ارادے کا سب سے بڑا مظہر ہوتا ہے، اور یہ عقلی و ذہنی
ترقی سے لازمی طور پر بڑھ جائیگی، اگرچہ اس سے وہ شئے بھی پیدا ہوتی
ہے، جس کو شوپنہائر خالص ترین تشفی کہتا ہے، یعنی سکون کے ساتھ
حسن پر غور کرنا۔ جب صورت حال اس درجہ تباہ ہے، تو فلسفہ انسان
کو جو فریضہ بتاتا ہے، وہ ارادے کی تردید یا انکار ہے۔ یہی تمام حقیقی اخلاق
کا خلاصہ ہے۔ اس قسم کے انکار کے دو درجے ہیں۔ ادنیٰ ترین درجہ
معمولی نیکی سے حاصل ہوتا ہے، جو دراصل محبت و ہمدردی ہے۔
اور اس امر کے تسلیم پر مبنی ہے کہ ایک الیغو اور سب کے بعینہ مطابق ہے۔
نیک آدمی اس تمام انانیت کو دباتا اور روکتا ہے جس سے ہر قسم کی

بے انصافی پیدا ہوتی ہے، اور ایک فرد کے اندر ایسے ارادے کا اثبات ہوتا ہے، جو دوسرے میں اسی ارادے کے اظہار پر مخالفانہ حملہ ہوتا ہے۔ مگر معمولی نیک یا ہمدردانہ عمل ہنوز اس اساسی غلطی سے آزاد نہیں ہے، کہ یہ زندہ رہنے کے ارادے کا اثبات ہوتا ہے۔ اس ارادے کا قطعاً انکار مرتاضانہ مجاہدۂ نفس سے ہوتا ہے، جس کی بنا پر انسان زندگی کی عارضی وہمی لذات سے بھاگتا ہے اور حتیٰ کہ اس تسویق کو بھی دباتا ہے، جس کی وجہ سے افزائش نوع کی تحریک ہوتی ہے۔

شوپنہائر اپنے استدلال قنوطیت (جو جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ ارادے کی نوعیت اصلی پر مبنی ہے) کی نسبت کہتا ہے کہ اس کی تائید تجربۂ انسانی کے محتاط اور غیر جانبدارانہ مشاہدے سے ہوتی ہے۔ مگر زندگی کی بدحالی کا غیر اولی ثبوت زیادہ تکمیل کے ساتھ حال ہی میں ایک مصنف نے دیا ہے، اور یہ ای وان ہارٹمین ہے، جو باوجود غایت درجہ مخترع اور طباع ہونے کے شوپنہائر کا شاگرد خیال کیا جاتا ہے، جس کو شوپنہائر سے اس بارے میں اتفاق ہے کہ دنیا کا واقعی وجود غیر شاعر ارادے کا غیر عاقلانہ فعل ہے۔ مگر ہارٹمین شوپنہائر کے اس خیال کی تردید کرتا ہے، کہ ہر قسم کی لذت محض الم کا ایک آنی دفیعہ ہوتی ہے بلکہ وہ یہ کہتا ہے کہ، جو لذات الم کے ارتفاع کی بنا پر ہوتی ہیں، وہ اس سے بہت زیادہ ہوتی ہیں جو اس طرح سے عالم وجود میں نہیں آتیں۔ اور باعتبار شدت ان آلام سے بہت کم ہوتی ہیں، جن سے کہ یہ پیدا ہوتی ہیں۔ یہ بات کہ اعصاب کا تکان جو کسی قسم کے احساس کے زیادہ دیر تک ہونے کا نتیجہ ہوتا ہے، وہ الم کی تکلیف کو زیادہ کرتا ہے، اور لذت کی خوشگواری کو کم کرتا ہے، صحیح ہے۔ نیز یہ بات بھی صحیح ہے کہ تشفی ہمیشہ عارضی اور آنی ہوتی ہے، اور عدم تشفی کی حالت اس قدر دیرپا ہوتی ہے جتنی کہ خود خواہش۔ اگر انسانی سعی کی بڑی جہات کا لحاظ رکھا جائے، تو اس امر پر زور دینا کہ بہت سے جذبات (مثلاً حسد کھسیانا پن تاسف و نفرت)

محض موہوم ہوتے ہیں اور زندگی کی بہت سی حالتیں جن سے تندرستی جوانی آزادی محض فقدان الم کے اعتبار سے عمدہ سمجھی جاتی ہیں، اور بعض کو جیسے کہ محنت و ازدواج ہیں برائی تو مانا جاتا ہے، مگر ان کو اُن سے بڑی خرابیوں سے بچنے کے لئے اختیار کیا جاتا ہے، اور دولت قوت و عزت وغیرہ کے حصول کے عام مشاغل اس حد تک محض دھوکہ ہیں جس حد تک کہ اُن مقاصد کو جن کے حصول کی کوشش کی جاتی ہے مقاصد اصلی خیال کر لیا جاتا ہے۔ یہ بات کہ بہت سی تسویقات جو انسان کو آمادۂ عمل کرتی ہیں (مثلاً بھوک اولاد کی محبت، رحم، شوق) فاعل کو راحت کی نسبت زحمت زیادہ پہنچاتی ہیں، اور بہت سے افعال ایسے ہیں جن میں بحیثیت مجموعی الم کا لذت کے مقابلہ میں صریحی غلبہ ہوتا ہے، بشرطیکہ فاعلوں اور مریضوں دونوں کا لحاظ رکھا جائے۔ اب جن افعال سے فی الحقیقت لذت زیادہ اور الم کم ہوتا ہے، وہ علوم و فنون کا مشغلہ ہیں مگر ان سے کم لوگ لذت اندوز ہو سکتے ہیں، اور یہ وہ لوگ ہوتے ہیں جنکی اعلیٰ ذہانت کی بنا پر انھیں اور ذرائع سے آلام پہنچتے ہیں، ان امور کا لحاظ کرکے ہارٹمین اس نتیجہ تک پہنچتا ہے کہ فی الحال دنیا میں الم کی مقدار لذت سے بہت زیادہ ہے، اور یہی نہیں کہ بحیثیت مجموعی الم لذت سے زیادہ ہے، بلکہ جن لوگوں کو نہایت مناسب حالات میسر ہیں انکی حالت میں بھی الم سے لذت زیادہ نہیں ہے، اسکے بعد وہ یہ استدلال کرتا ہے کہ آئندہ کسی اصلاح کی توقع نہیں ہے، بلکہ بدحالی اور مصیبت کے زیادہ ہونے ہی کی امید ہے۔ سائنس کی ترقی سے کوئی قطعی لذت ہم نہیں پہنچتی اور اسکی وجہ سے نوع انسانی کے الم سے محفوظ رہنے میں جو کچھ اضافہ ہوتا ہے اس سے زیادہ انسان کا احساس ترقی کرتا جاتا ہے کہ دنیا میں الم کا غلبہ ہے جسکی وجہ سے انسانی ذہانت اور ہمدردی کی ترقی ہے، ہارٹمین کا عملی نتیجہ یہ ہے کہ ہمکو زندہ رہنے کے ارادے کا انکار کرنا چاہیئے اور یہی نہیں کہ ہم میں سے ہر شخص اپنے لئے اپنی جگہ پر زندگی کے ارادے سے انکار کرنے جسکی شوپنہائر نے سفارش کی ہے، بلکہ دنیاوی عمل کے اختتام تک پہنچانے، اور نام نہاد وجود کو عدم کی طرف ترقی دینے کی کوشش کرے۔

صحت نامہ

تاریخ اخلاقیات (سجوک)

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۲	۴	جنٹیین	جسٹینن
۱۸	۸	ہرزمالے	ہرزمانے
۱۹	۲۱	کرلی	کرتی
۲۶/۱۱۲	پیشانی صفحات	باب ۱	باب ۲
۲۷	۱۴	نظر کیوں	نظر سے کیوں
۲۸	۱۰	سقراطتے	سقراط نے
۳۲	۲۲	سوفسطایہ	سوفسطائیہ
۳۳	۱۰	معاصرں	معاصرین
۳۴	۶	لقینیاً	یقیناً
״	۱۴	اکر	اگر
۴۰	۱۲	وہ اور ہمیشہ	وہ ہمیشہ
۴۳	۲۵	لذات کے ہوشیاری	لذات کی ہوشیاری
۴۵	۲۲	تعلیم کے نسبت	تعلیم کی نسبت
۵۲	۱۲	وجس میں	جس میں
۵۶	۱۵	حاصل کیں	حاصل کریں
۵۷	۶	زہن نشین	ذہن نشیں
۵۹	۷	چاہتے کہ	چاہیے کہ
۶۲	۳	اشارہ لمناہے	اشارہ ملتاہے
۶۴	۱۰	ہیں اتحاد خیال	میں اتحاد خیال
۶۵	حاشیہ سطر ۲	غائیت	غایت
۶۶	۱۱	”مقدس	“مقدس
۷۱	۱۲	جائداو	جائداد
۷۳	۲	فضائل ورزائل	فضائل ورذائل
״	۲۲	گڈ یڈ	گڈ مڈ
۷۷	۳	جن کی ضرور	جن کی ضرورت
״	۸	اخلاتی	اخلاقی
۸۴	۹	مدارکہ	مدارکہ اور
۸۵	۲۳	ہرزرہ	ہرذرہ
۸۷	۲۰	عقلی الہٰی	عقل الہٰی
۸۹	۱	چاہیئے	چاہیے

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۹۰	۱۲	زینوں	زینو	۱۲۶	۱	وسعت بنا پر	وسعت کی بنا پر
۹۶	۱۱	دیا	دنیا	〃	۳	کے ترقی	کی ترقی
۹۸	۱۳	میں فلاطون کا اتباع سے	میں فلاطون کے اتباع سے	۱۳۰	۶	بحثیں	بحثیں
۹۹	۲	خصوصاً پے نیٹیں	خصوصاً پیچے نیٹیں سے	۱۳۴	۱۹	کرانے کوشش	کرانے کی کوشش
〃	〃	جو اس گروہ دوسرہی	جو اس گروہ کا دوسرہی	۱۳۷	۲	طور	طور پہ
〃	۳	نصف انیختر	نصف میں انیختر میں	〃	۹	طوائف الملکی کی	طوائف الملوکی
۱۰۴	۵	رواقیہ کا	رواقیہ کے	۱۳۸	۱۷	فلاطونیت	فلاطونیت
۱۰۵	۱	آواخر	اواخر	۱۳۹	۳	گسٹائن	اگسٹائن
۱۰۷	۷	یا فنا ہوتی	یا فنا ہوتی ہے	〃	۶	یابین	مابین
۱۱۱	۱۳	خدمت گزارے	خدمت میں گزارے	۱۴۲	۲	فلسفہ کہ	فلسفہ کو
〃	۱۸	مرتاصی	مرتاضی	〃	۱۵	ذون	ذوی العقول
۱۱۲	۸	نظری طور اسی فلسفہ	نظری طور پر اسی فلسفہ	۱۴۹	۱۳	اخلاق	اخلاق
۱۱۳	۲	قرن وسطیٰ	قرون وسطیٰ	۱۸۱	۱۰	دیکھایا جائے	دکھایا جائے
۱۱۳ تا ۱۵۷	پیشانی صفحات	.	باب ۳	〃	۱۱	محبت نفس	محبت نفس میں
۱۵۹ تا ۱۶۷	〃	.	باب ۴	۱۸۶	۱۵	سے صرفہ	بے صرفہ
۱۱۶	۱۶	پہلے پہل	پہلے پہل	۱۹۵	۱۱	ہی نوع	بنی نوع
۱۲۲	حاشیہ سطر ۱	حسنی	جنسی	۲۲۸	۸	پہ پرکھ	یہ پرکھ
۱۲۵	۱۱	حزو	جزو	۲۴۰	۵	مفید رہو	مفید ہو
〃	۲۱	ایجانی	ایجابی	.	.		